

Paul Champbell Murdoch

**Der Sakramentalphilosophische Aspekt
im Denken Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjaevs**

Oikonomia

Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie

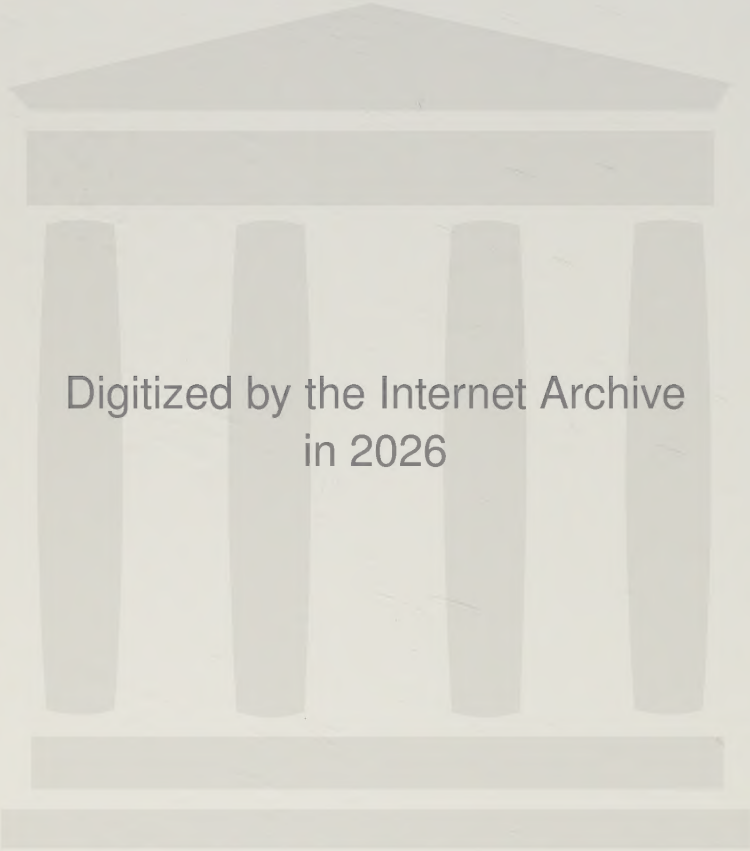
unter Mitarbeit von Karl Christian Felmy und

Martin George

hrsg. von Fairy v. Lilienfeld

Band 14

Erlangen 1981



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Paul Champbell Murdoch

Der Sakramentalphilosophische Aspekt
im Denken Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjajevs

Paul Champbell Murdoch

**Der Sakramentalphilosophische Aspekt
im Denken Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjaevs**

Oikonomia

Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie

unter Mitarbeit von Karl Christian Felmy und

Martin George

hrsg. von Fairy v. Lilienfeld

Band 14

Erlangen 1981

Auslieferung:

Lehrstuhl für Geschichte und Theologie
des christlichen Ostens

Kochstr. 6

D-8520 Erlangen



D 29

ISBN 3-923119-13-5

© Prof. Dr. Fairy v. Lilienfeld, Erlangen 1981

Gesamtherstellung: **aku** - Fotodruck GmbH, 8600 Bamberg

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen	S.V
1.Teil: Forschungsgeschichtlicher Rückblick als Einführung in das Thema	S.1
I. Eine Charakteristik der Forschungsgeschichte	S.2
II. Die Stellung der vorliegenden Arbeit in der Forschungsgeschichte	S.42
2.Teil: Das sakramentale Element in der Philoso- phie Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjaevs	S.59
I. Mysterion	S.60
A. Freiheit	S.60
B. Person	S.69
C. Liebe	S.86
II. Communio	S.92
A. Mensch, Gott, Gott-Mensch	S.92
B. Trinität	S.105
C. Geist	S.109
III. Transfiguratio	S.116
A. Gottmenschentum und Reich Gottes	S.116
1.Exkurs: Die Kirche und das Reich Gottes. Gottmenschentum und Transfi- guration	S.154
2.Exkurs: Das Symbol und der Symbolis- mus	S.169
3.Exkurs: Sobornost'	S.180
B. Geschichte und Eschatologie	S.184

3. Teil: Versuch eines Dialogs	S. 204
I. Zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch	S. 205
II. Die Liebe als Verhältnis zwischen Gott und Mensch	S. 212
Literaturverzeichnis	S. 242

Vorbemerkungen

Die vorliegende Untersuchung ist der Versuch, ein Phänomen der Denkweise des russischen Religionsphilosophen und Christen Nikolaj Aleksandrovitich Berdjaev herauszuarbeiten, das bisher, trotz der u.E. Zentralität des Stoffes im Gesamtbild seines Denkens, von der Berdjaevforschung kaum beachtet worden ist. Aus diesem Grund ist im Wesentlichen Quellenarbeit getan worden - unter weitgehendem Verzicht auf die doch sehr umfangreiche Sekundärliteratur. Um eine Übersicht zu dieser zu bieten, stellen wir im ersten Teil dieser Arbeit der eigentlichen Untersuchung, die im Teil 2 enthalten ist, einen forschungsgeschichtlichen Rückblick voran, der zugleich über die Stellung unserer Untersuchung in der Forschungsgeschichte Auskunft gibt. In der kritischen Auseinandersetzung mit exemplarisch ausgewählten Untersuchungen wird auch die Gelegenheit genützt, in die Gedankenwelt sowie Denk- und Schreib-eigenart Berdjaevs einzuführen. Dabei wird der Zugang zu unserem Thema erschlossen. Wie es in der Natur der Sache liegt, wird die Beurteilung der einzelnen Forschungsergebnisse von den Ergebnissen des zweiten Teils unserer Untersuchung her erfolgen müssen. Das bedeutet, daß vieles in diesem ersten Teil vorweggenommen bzw. angesprochen werden muß, ehe der Leser Gelegenheit gehabt hat, sich kritisch anhand von unseren Ausführungen mit unseren Ergebnissen auseinanderzusetzen. Das hat aber auch den Vorteil, daß dem kritischen Leser von Anfang an eine Vergleichsmöglichkeit geboten wird, und er erkennt, worin die Besonderheit unserer These liegt. Dieser erste Teil dürfte eine erste Orientierung bieten für den, der das breite Spektrum der Sekundärliteratur (s. Literaturverzeichnis) nicht kennt.

Der zweite Teil ist das Herzstück dieser Arbeit. Dort wird unsere These entfaltet und belegt. Obwohl es dort um eine zutiefst theologische Untersuchung geht, wird die philologische Arbeit ein wichtiger Bestandteil der Ausführungen sein. Es ist unsere Überzeugung, daß unsere These in der Forschung noch nicht vertreten worden ist, weil die Sprache Berdjaevs unzu-

reichend berücksichtigt worden ist. Vor allem ist dieser Bereich ausgeklammert geblieben, wo Übersetzungen, die ja nie eine genaue Wiedergabe der Originalsprache sein können, zur Grundlage der Untersuchung gemacht wurden. Aber auch dort, wo die Übersetzungen nur kontrolliert wurden am originalen russischen Text, mußte die Besonderheit der Sprache Berdjaevs zugedeckt bleiben. Aus diesem Grunde müssen wir auf den originalen russischen Text zurückgreifen und uns bei der Begründung auf diesen beziehen, denn wesentliche Nuancen sind eben nicht an den Übersetzungen erkennbar.

Alle angeführten Übersetzungen sind unsere eigenen.¹ Um den Vergleich zu erleichtern wird an dienlich erscheinenden Stellen, vor allem am Anfang des zweiten Teils, der russische Text angeführt. Um die Wiedergabe des russischen Textes technisch zu erleichtern, haben wir auch die nach den Regeln der alten Orthographie gedruckten Texte in der heute üblichen Schreibweise wiedergegeben.

Wir haben uns auf eine Auswahl aus dem Lebenswerk Berdjaevs als Quellenmaterial beschränkt, und zwar auf die Hauptschriften und für unser Thema sowie für die Entwicklung Berdjaevs wichtigen Aufsätze und Schriften, damit gewährleistet ist, daß sich diese Thematik tatsächlich an den zentralen Gedanken des Denkers aufschlüssele. Es ist eine ohnehin fast nicht zu bewältigende Fülle an Stoff in diesen Arbeiten vorhanden. Das hat zur Folge, daß immer nur eine Auswahl der Stellen als Belegmaterial in Betracht kommt. Wir haben uns bemüht, einen Querschnitt zu bieten ohne von den zentralen Stellen wegzukommen, und das unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung im Denken Berdjaevs.

Die Quellen werden durch Kurzfassungen der russischen Volltitel angegeben, um Verwechslungen mit den deutschen Übersetzungen zu vermeiden. Eine Liste der abgekürzten Titel, sowie der vorhandenen deutschen Übersetzungen (wo keine vorhanden ist, werden Übersetzungen in anderen westeuropäischen

1) Wir legen dabei Wert auf eine möglichst wörtliche Übersetzung, die auch die Besonderheiten von Berdjaevs Schreibweise (Großschreibung, auffällige Syntax usw.) berücksichtigt. Etwaige Unregelmäßigkeiten (s.u.S.72 Anm.24) sind hierauf zurückzuführen.

Sprachen angeführt), ist im Quellenverzeichnis eingearbeitet. Die angeführten Titel aus der Sekundärliteratur und sonstige Werke werden gegebenenfalls mit dem Namen des Verfassers bzw. Herausgebers abgekürzt. Alle sonstigen Abkürzungen sind konventionell und im Abkürzungsverzeichnis des Evangelischen Kirchenlexikons (Göttingen 1956ff) angegeben mit Ausnahme der erst später erschienen Lexika: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (Wuppertal 1967), das wir mit ThBL abkürzen, und die Theologische Realenzyklopädie (Berlin/New York 1976ff), die sich bereits als TRE eingebürgert hat.

Drei Exkurse gegen Ende des zweiten Teils werden gewisse Aspekte von Berdjaevs Denken, die bereits anderswo angeklungen waren, aber wegen noch fehlender Voraussetzungen bzw. weil ihre Erörterung den Duktus der Untersuchung gestört hätte nicht ausführlich erklärt werden konnten, im Gesamtzusammenhang behandelt. Berdjaevs Denken ist von Grund auf dem Systematisieren feindlich (s.u.S.52) - unsere Aufgliederung und unser Bemühen, diese Aspekte gesondert zu schildern, darf nicht als Versuch, ein System auszuloten, mißverstanden werden. Der Leser wird sich dessen rasch versichern können. Und doch verlangt jede Darstellung - auch die eines mystisch-apophatisch begründeten Denkens wie das Berdjaevs - ein Gerippe. Wir meinen, mit diesem Aufbau Berdjaevs intuitivem Denken am ehesten gerecht zu werden: die einzelnen Abschnitte spiegeln Urintuitionen Berdjaevs wider, die in Beziehung zueinander stehen und einander prägen.

Der dritte Teil ist der Versuch eines "Dialogs". Indessen beabsichtigen wir kein "Zwiegespräch" mit Berdjaev. Wenn "Dialog" in diesem Sinne verstanden werden sollte, dann wäre eher "Trialog" am Platze, denn wir dialogisieren hier nicht mit Berdjaev, sondern lassen ihn mit besonders geeigneten Vertretern des gegenwärtig laufenden theologischen Gesprächs¹ "dialogisieren". In der Art und Weise wie wir dieses Gespräch führen, wird unser Beitrag klar ersichtlich. Indem wir bedeutende

1) Dabei haben wir uns natürlich auf wenige begrenzen müssen. Uns schien die heute vor allem in Tübingen vertretene Richtung, die sowohl bei den römisch-katholischen als auch bei den evangelischen Ordinarien für systematische Theologie zu finden ist, wegen ihrer Verpflichtung in der Gottesfrage (und damit verbunden in der Menschenfrage) Hegel gegenüber besonders

Vertreter der Theologie zu Worte kommen lassen, meinen wir Berdjaevs am gerechtesten zu werden. Wir führen also einen Dialog im sophistisch-sokratischen Sinne: Im Durchsprechen (διαλέγεσθαι) der verschiedenen Lösungsmöglichkeiten und Positionen kommen wir zu der uns geboten scheinenden Lösung. Es ist also ein Dialog im Sinne von "Wechselrede", in dem die Stärken und Schwächen der verschiedenen Konzeptionen deutlich werden sollen. Dient dieser Teil als Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse, so sprengt er doch den Rahmen eines bloßen Summariums: Neben dem, was als *Summa* nochmals hier zur Sprache gebracht wird, wird das, was uns für das gegenwärtige Gespräch aus dem Denken Berdjaevs besonders bedeutsam erscheint, ein Stück weit kontrovers-theologisch ausgeführt. Wir haben uns entschlossen, dieses Gespräch aus der Untersuchung von Berdjaevs Denken (Teil 2) auszugliedern und für sich gesondert zu führen, um eine Straffung des Stoffes und eine übersichtliche Begründung zu fördern.

In allererster Linie geht es uns in dieser Arbeit um die Herausarbeitung eines bisher unbeachtet gebliebenen Aspektes im Denken Berdjaevs, nämlich um den in der Sprache und in der Vorstellungswelt der sakramentalen Feier zum Ausdruck gebrachten religionsphilosophischen Aspekt. Was "sakramentalphilosophisch" im Einzelnen bedeutet, wird hiermit nur angedeutet. Jedenfalls darf unsere Begriffsbildung nicht nicht verwechselt werden mit der Intention Endre von Ivánkas, der die Bezeichnung "Sakramentalmystik" als Umschreibung für das Denken des griechischen Laientheologen des 14. Jh. Nikolaos Kabasilas schuf¹: es geht uns nicht um eine Philosophie der Sakramente, sondern um eine Religionsphilosophie, die geprägt ist vom MYETHPION und von einer dem Geschehen im Vollzug der sakramentalen Feier verwandten Denkweise. Es handelt sich hier nicht um eine Mystik, die vom Sakrament lebt, sondern um eine in gewissen Zügen mystische "Theosophie", die das Sakramentale

geeignet. Damit soll keinesfalls gesagt werden, daß nicht anderswo genauso geeignete Gesprächspartner sich finden ließen. Beispielsweise sei nur Wolfhart Pannenberg genannt, den wir aber nur anmerkungsweise einflechten wegen seiner differenzierteren Sicht der Bedeutung Hegels für das trinitarische Cottesverständnis (s.u. S.213 Anm.1, S.221 Anm.2).

1) (Nikolaos Kabasilas) Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben

als Grundelement in ihrem Gefüge beherbergt.

in Christus des Nikolaos Kabasilas, hrsg. und eingeleitet von Endre von Ivánka, übersetzt von Gerhard Hoch, Volksliturgisches Apostolat Klosterneuburg-München 1958. Trotz der grundsätzlichen Verschiedenheit zwischen Kabasilas, dessen Mystik auf Vollzug und Erfahrung der Sakramente - er "kennt" übrigens interessanterweise nur die drei *Mysterien* βάπτισμα, μύρον und κοινωνία (vgl. u.S.89ff Anm.17) - fußt und aufbaut, und Berdjaev gewisse Ähnlichkeiten, auf die wir nicht im Einzelnen eingehen können. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß beide Laien sind, die sich mit Themen befassen, die in der offiziellen Theologie zwar beheimatet sind, aber dort in anderer Weise angegangen werden. Von Ivánka schreibt: "Zwar ist der Laientheologe in Byzanz und überhaupt im ostkirchlichen Bereich keine so seltene Erscheinung wie im Westen - von den byzantinischen Kaisern an, die dogmatische Abhandlungen verfaßten (wie schon Justinian) und an Festtagen im Kaiserpalast dem versammelten Hof Festpredigten hielten, bis zu dem Gründer der 'slawophilen' Bewegung, Alexej Chomjakow (1804-1860), den man den 'russischen Kirchenvater' genannt hat, obwohl er Laie war. Dennoch gibt es wenige Werke, auch innerhalb der theologischen Literatur, bei denen man so sicher erwarten würde, daß sie von einem Priester verfaßt sind, wie das gegenwärtige." (aaO S.8). Berdjaev, auch ein Laie, der sich mit den Fragen der Theologie beschäftigt und in diesem Sinn die Tradition Chomjakows fortsetzt, steht aber als erbitterter Gegner einer "verknöcherten", "im sakramental-priesterlichen Geist erstarrten Kirche" (s.u.S.83f mit Anm.75) auf dem entgegengesetzten Ende der Skala. So hätte Berdjaev nie wie Kabasilas schreiben können: Καὶ νῦν μὲν ἀναμάρτητοι τοῦ ὕδατος ἀπαλλαττόμεθα τούτου, καὶ τῶν αὐτοῦ μετέχομεν χαρίτων διὰ τὸ μύρον, καὶ διὰ τὴν τράπηζαν τὴν αὐτὴν ἐκεῖναι ζῶμεν ζωὴν ἐπὶ δὲ τοῦ μέλλοντος θεοὶ περὶ θεὸν καὶ τῶν αὐτῶν αὐτῶ κληρονόμοι καὶ τὴν αὐτὴν αὐτῶ βασιλεύοντες βασιλείαν, ἐάν γε μὴ ἐκόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἀποτυχεύωμεν ἐν τῷδε τῷ βίῳ καὶ τὸν χιτῶνα διαφύλαττοντες τὸν βασιλικόν. Τοῦτο γὰρ ὑπὲρ τῆς ζωῆς εἰσάγομεν μόνον, τὰς δωρεὰς ὑπομεῖναι καὶ τῶν χαρίτων ἀνασχέσθαι καὶ μὴ ῥίψαι τὸν στέφανον, ὃν πολλοὶς ἰδρῶσι καὶ πόνοις ἐπλεξεν ἡμῖν ὁ θεός. Τοῦτό ἐστιν ἡ ἐν τῷ Χριστῷ ζωὴ, ἣν συνίστησι μὲν τὰ μυστήρια, ... (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, λόγος πρῶτος: P.G.CL Sp.520 C). Zwar besteht auch für ihn das Leben "in Christo" im *Mysterion*, aber nicht im Teilhaben (μετέχειν) an einer durch die Sakramente mitgeteilten Gnade, sondern in der Teilhabe an Gott durch die Freiheit und Ebenbildlichkeit der Person in der Liebe zum Schöpfer, die sich im schöpferischen Handeln äußert. Das sind μυστήρια einer anderen Art, und von diesen *Mysteria* handelt unsere Untersuchung.

1. TEIL

FORSCHUNGSGESCHICHTLICHER RÜCKBLICK ALS EINFÜHRUNG IN DAS THEMA

I. Eine Charakteristik der Forschungsgeschichte

Berdjaevs Publikationen sind fast immer auf Resonanz bei seinen Lesern gestoßen. Das gilt im Blick auf seine einzelnen Schriften wie auch auf sein Schrifttum allgemein als Summe seiner zu Papier gebrachten Gedanken. Schon in seiner ersten Monographie "Subjektivismus und Individualismus in der Sozialphilosophie. Eine kritische Studie über N.K. Michajlovskij"¹ (die, sofern sie das Verhältnis zwischen dem Subjekt und der Gemeinschaft/Gesellschaft behandelt, die Richtung für die folgende Themenstellung bereits festlegte), schrieb Peter Struve ein vierundachtzigseitiges "Vorwort" (datiert September-Oktober 1900), das sich sowohl mit dem Thema als auch mit Berdjaev auseinandersetzt. Die Quintessenz der Kritik Struves an Berdjaev ist indes von höchstem Interesse. Er schreibt: "Ich verstehe überhaupt nicht, wie Berdjaev, stehend auf dem Standpunkt des Apriorismus und des Idealismus, sich vor der Metaphysik des Transzendentalen wehren kann"². Wer Berdjaev nur von seinen späteren Schriften her kennt, wird wiederum diese Kritik nicht verstehen. Denn daß Berdjaev etwa auf dem Boden des Idealismus gestanden haben soll oder die Metaphysik des Transzendentalen abgelehnt hätte, wird aus seinen Schriften, die aus der Zeit nach 1905 stammen, nicht ersichtlich. Im Gegenteil! Das hat seinen Grund darin, daß Berdjaev in den Jahren zwischen 1898 und 1905 eine Wandlung durchlaufen hat, die ihn dorthin brachte, daß er nunmehr weder Idealist war, noch das Transzendente leugnet. War es in seinen jungen Jahren die durchaus eigenartige Verbindung von Idealismus und Diesseitigkeit (in der Grundlegung der Ethik an dieser Stelle) das für andere Anstößige und nicht Nachvollziehbare, so war es in späteren Jahren gerade umgekehrt seine eigentümliche Mystik der Transzendenz und seine Ablehnung des Idealismus, das von vielen

1) Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском, С-Петербург 1901.

2) ebd. S.LIII.

nicht verstanden wurde. Wo Berdjaev die innere - von Struve geforderte - Konsequenz seines Denkens zog, tat er dies gerade nicht vom Standpunkt des Apriorismus und Idealismus aus. Die Berdjaevforschung hat immer wieder mit dieser Unberechenbarkeit ihres Gegenstandes zu kämpfen gehabt. Gerade dieser Fall zeigt das in radikalster Weise. Indes liegt hier ein eindeutiger und allgemein anerkannter Grund für die Abweichung vor, nämlich der Gesinnungswandel Berdjaevs, den man als Bekehrung zu umschreiben pflegt. So ist es im nachhinein nicht verwunderlich, daß z.B. der Mythos, der in den späteren Werken eine sehr wichtige Rolle spielt, auf der ersten Seite dieses Frühwerkes als "schädlich für die Interessen der philosophischen Entwicklung" bezeichnet werden kann. Aber Berdjaev blieb auch sonst unberechenbar in vielerlei Hinsicht. Das ist nicht selten in der Forschung (wie im eben zitierten Fall) für Inkonsistenz gehalten worden. Doch kann in den meisten Fällen gesagt werden, daß Berdjaev in seiner unberechenbaren, antilogischen (nicht aber deswegen unbedingt unlogischen), prophetischen Art nicht verstanden worden ist. Das gilt im besonderen Maße für den Teil der Berdjaevforschung, der Berdjaev nur durch Übersetzungen, wo die ohnehin verwirrende Begrifflichkeit Berdjaevs teilweise hoffnungslos durcheinandergebracht wurde, gekannt hatte, aber auch für seine russischen Zeitgenossen und für die Forscher, die auf die Quellen in russischer Sprache zurückgreifen konnten. Das liegt in der Denkeigenart Berdjaevs begründet. Und das Resultat ist, daß die Ergebnisse der verschiedenen Interpreten manchmal recht weit auseinanderliegen, ja sich sogar teilweise widersprechen. So kann z.B. F.Battaglia einen Aufsatz überschreiben "N.Berdjajeff, l'ultimo Platonico" (Studi Senesi 1946-1947 n.2; 1948 n.1), während der Grieche Stavros D.Panos zwar feststellt, daß sein Denken "in mancher Hinsicht platonisch sei" (Der Gottesbegriff bei Berdiajew, Diss.Dr.Philosophie München 1968 S.114), aber ausdrücklich sagt, daß Berdjaev nicht Platoniker sei, "Nicht... das Kosmische in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, sondern vor allem das Anthropologische in der Philosophie betonen" will und darum seine Philosophie ein "herakli-

tisches Element" habe (ebd.S.115).

Aber die Unterschiedlichkeit der Ergebnisse der verschiedenen Forscher (dieses Beispiel ist nur eins von vielen) liegt nicht nur in der Eigenart von Berdjaevs Denken begründet. Wenn es stimmt, daß Berdjaevs schnelles Bekanntwerden und sein Ruhm im Westen nach seiner Ausweisung aus der jungen Sowjetunion 1922 nicht an seinem Denken *per se* lag, sondern wie Stepun es berichtet, an soziologischen Faktoren der damaligen Welt hing: "Es besteht kein Zweifel, daß sein Ruhm vor allen Dingen soziologische und nicht philosophische Gründe hatte" (F.Stepun, *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München 1964 S.108), dann gilt in gleichem Maße, daß dies Auswirkungen auf die Interpretation Berdjaevs zur Folge hatte. In diesem Zusammenhang sagt Stepun, daß "die Faszination immer sehr viel größer war als sein (Berdjaevs) Einfluß. Er hat immer viel Verehrer gehabt, aber kaum bedeutende Schüler. Für die Art seines Ruhmes ist es sehr charakteristisch, daß er stets auch denen viel bedeutet hat, die ihn vielleicht flüchtig gelesen, aber nie richtig studiert und verstanden haben" (ebd). Die Faszination für den, der "von Europa nicht zu Unrecht als ein besonders typischer russischer Geist empfunden" wurde und zugleich "auch ein weltoffener Westeuropäer" war (ebd.S.109), schlug sich in zahlreichen Artikeln und Aufsätzen nieder, die - neben den vielen Diskussionsbeiträgen in den Emigrantenzeitschriften - eigentlich in ihrer Art und ihrem Inhalt nach nicht zur Forschungsgeschichte Berdjaevs gehören. Sie haben auch im seltensten Fall die Forschung maßgeblich beeinflußt. Da Wolfgang Dietrich seit längerer Zeit "eine kritische Sichtung der Sekundärliteratur - des Spektrums von Reaktionen auf Berdjajew" angekündigt hat (W.Dietrich, *Provokation der Person*, Gelnhausen/Berlin 1975 Bd.1 S.XI), wollen wir uns hier darauf beschränken, unsere Sicht der Etappen der Forschung darzulegen mit dem Zweck, die Stellung unserer Arbeit in der Forschungsgeschichte klarzumachen. Wir hatten eben behauptet, daß auch in der Sekundärliteratur die Begeisterung für Berdjaev eher das Leitmotiv gewesen sei als die ernsthafte Auseinandersetzung mit seiner Ge-

dankenwelt. Dafür spricht die Tatsache, daß Berdjaev - bis zu seinem Tode - sich mißverstanden fühlte. Stepun schreibt: "Einen direkten Beweis für die von vielen Lesern und sogar Verehrern Berdjajews übersehene Schwierigkeit seines Denkens bietet Berdjajews ständige Klage, daß er zumeist völlig mißverstanden würde" (aaO S.107). Das hat natürlich gravierende Konsequenzen für die Beurteilung der zu seinen Lebzeiten entstandenen Sekundärliteratur. Allerdings wird zu befürchten sein, daß er den gleichen Vorwurf in manch einem Fall auch nach 1948 zu machen gehabt hätte. Stepun führt das auf eine totale Fehleinschätzung der Denk- und Schreibart Berdjaevs bei den meisten Lesern zurück. Er berichtet: "In vielen Gesprächen über Berdjajew habe ich öfters die Meinung gehört, er sei im Unterschied zu anderen Philosophen doch recht leicht zu verstehen. Meiner Ansicht nach ist dies ein großer Irrtum. 'Der Sinn des Schaffens' oder 'Die existenzielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen' sind keinesfalls leichter zu ergründen als die 'Kritik der reinen Vernunft' von Kant oder 'Sein und Zeit' von Heidegger, und zwar darum, weil die Schwierigkeiten bei Kant nur in der Sphäre des Rationalen liegen, in der man durch angestrengtes Arbeiten immer einen gewissen Erfolg erreichen kann, und weil die existenzielle Situation Heideggers schließlich viel eindeutiger ist als die Berdjajews. Wenn dieses nicht gesehen wird, so liegt es an der einfachen Syntax der Berdjajewschen Sätze, an der leidenschaftlichen, kurzatmigen Diktion und hauptsächlich in seinem Verzicht auf eine konsequent angewandte philosophische Terminologie, die bei ihm durch ein Vokabular der allgemein gebrauchten Umgangssprache ersetzt wird" (ebd.). Die Bedeutung dieser sehr wichtigen Sätze sollte nicht unterschätzt werden. Es sollten mindestens drei Dinge aus Ihnen festgehalten werden. Einmal, daß eine noch so große Akribie auf der rationalistischen Ebene nicht das Denken Berdjaevs zu ergründen vermag, nicht in die Tiefe seines Denkens hinein-führen kann. Man wird sich an "Widersprüchen", "Ungereimtheiten" und unbegründeten "Behauptungen" stoßen, aber das, was Berdjaev sagen will, nicht erkennen und auch nicht begreifen. Darauf wird noch später einzugehen sein.

Zweitens sollte festgehalten werden, daß die scheinbar einfache Sprache Berdjaevs keine Erleichterung bedeutet für das Verstehen seiner Gedanken und Intuitionen, sondern, im Gegenteil, eine Erschwernis für die Interpretation darstellt. Es gilt, die philosophischen Gedanken hinter der "Umgangssprache", die er als Terminologie benützt, zu erkennen. Das bedeutet, daß die nur scheinbar einfache Sprache Berdjaevs differenzierter gesehen werden muß, als das in der Forschung oft der Fall gewesen ist. Wenn es sich um eine "Umgangssprache" handelt, die aber zum Teil sehr komplizierte Gedankengänge zum Ausdruck bringen soll, dann folgt zum Dritten, daß der russische Originaltext zugrundegelegt werden muß. Was als eine Selbstverständlichkeit seit der Renaissance in der Forschung sonst gilt (*ad fontes!*), muß auch in der Berdjaevforschung zur Geltung kommen. Eine ganze Reihe Dissertationen und sonstiger Studien (Corry, Calian, Meusel, Klamroth, Stern und andere) haben - so gründlich und gewissenhaft sie sonst auch sein mögen - den großen Nachteil, daß sie sich nicht auf die Originaltexte beziehen und darum ihnen eine ganze Dimension fehlt. Angesichts der soeben genannten Spracharten Berdjaevs braucht dies wohl nicht näher begründet werden. Diese Notwendigkeit ist dann auch zumindest teilweise von der jüngeren Berdjaevforschung erkannt worden: seit Panos (1967) spielen die russischen Texte wieder die Hauptrolle bei den meisten Untersuchungen. Doch ein Problem auch der neueren Forschung besteht darin, daß - abgesehen von der nun möglichen Berücksichtigung der auch unübersetzten Schriften (man vergleiche nur den Unterschied zwischen Klamroth - der auf möglichste Vollständigkeit bedacht war, da er aber nur Übersetzungen und in westeuropäischen Sprachen verfaßte Veröffentlichungen Berdjaevs zur Hand hatte, nichteinmal ein Drittel der von Klein angeführten Schriften aufweisen konnte; das Verhältnis ist 107 zu 334 Nummern - und Klépinines Bibliographie!) - die Quellenarbeit kaum neue Erkenntnisse gebracht hat. Um in der Interpretation weiterzukommen werden sprachliche Untersuchungen notwendig sein, und zwar wird es nicht genügen, auf

Besonderheiten des Russischen hinzuweisen (obwohl dies auch selbstverständlich sein müßte). Man wird auf die Besonderheiten *Berdjaevs* Gebrauches des Russischen aufmerksam machen müssen.

Überblickt man die Etappen der Forschungsgeschichte, so stellt man fest, daß - obwohl der Strom der Literatur über Berdjaev (abgesehen von den Jahren des Zweiten Weltkrieges) nie versiegt - dennoch deutlich zu unterscheidende Zeiten von "Flut und Ebbe" zu erkennen sind. Es sind markante Wellen, die an bestimmten Stellen geballt auftauchen, um dann nach einiger Zeit wieder zu verschwinden. Die erste Welle von Sekundärliteratur wurde ausgelöst durch die Ausweisung Berdjaevs aus der Sowjetunion und die Veröffentlichung seiner frühen Hauptwerke, teilweise schon in Übersetzung, im Westen. Zu den ersten Deutschen, die sich schriftlich zu Berdjaev äußerten, gehörten Otto Freiherr von Taube, Werner Elert (beide bereits 1925), E.Dennert (1928) und Fritz Lieb (1929). Nur die Studie Dennerts zur Geschichtsphilosophie Berdjaevs hat einen größeren Umfang, die anderen Veröffentlichungen sind als Artikel in Zeitschriften erschienen, aber alle beschäftigen sich mit dem soeben von von Taube übersetzten Buch Berdjaevs "Der Sinn der Geschichte". Interessant sind diese Äußerungen bedeutender Denker für die Art, wie Berdjaevs frühe Geschichtsphilosophie in Deutschland rezipiert wurde. Naturgemäß sind sie durch das Erscheinen weiterer Schriften von Berdjaev überholt. Für den französischsprachigen Raum war es Vauthier, der ebendieselbe Problematik behandelte (1928). Sonst wurde die Diskussion in den Emigrantenzeitschriften geführt, und zwar in der Hauptsache von Karsavin (der auch auf Deutsch dazu in "Ethos" schrieb), Stepun, Arsenjev, Kologrivov, Sergius und Petrov.

Ein zweite Welle beherrschte die zweite Hälfte der dreißiger Jahre. Nachdem Pfleger schon in der ersten Hälfte des Jahrzehnts das Diskussionsthema bestimmte, wurde das ganze Gespräch über Berdjaev von seiner "Gnosis" geprägt. Nicht zufällig war es, das gerade in dieser Zeit die Frage

der Gnosis ein breit diskutiertes Thema war aufgrund der bahnbrechenden Arbeit, die seit dem Anfang der zwanziger Jahre geleistet worden war. Die so intensive Behandlung des Themas bei Berdjaev ist nur aufgrund dieser sonst bestehenden Interessiertheit für die Gnosis als religionsgeschichtliches Phänomen zu verstehen. Sicherlich ist Berdjaevs Gebrauch des Begriffes auch mit durch die Stimmung des Zeitgeistes provoziert worden. Indessen hat er stets betont, daß sein Verständnis des Begriffes "Gnosis" engstens mit dem der Geschichte verbunden sei. Er konnte sogar sagen, daß die "prophetische Gnosis", wie er sie verstand, "immer eine Philosophie der Geschichte" sein müßte (Философия свободного духа Bd.II S.231), und dies unterscheidet ihn doch wohl erheblich von dem, was sonst unter Gnosis verstanden wird. Dieses Problem im Denken Berdjaevs ist dann später mit der Dissertation Joachim Meusels aufgenommen worden, die deutlich herausstellt, daß Berdjaev die geschichtliche Welt "verteidigt". "Berdjaev verteidigt die geschichtliche Welt, indem er sie mitschafft und präzisiert. Im Unterschied zu den Denkern der Ungeschichtlichkeit verteidigt er nicht das Denken des Seins, sondern das Denken des Seienden." "Mit den Seinsdenkern fordert Berdjajew die Überwindung der Geschichte, aber, im Unterschied zu diesen Denkern, nicht in der Situation der Verneinung, sondern der Bejahung des Geschichtlichen." (aaO S.4). Auch wenn die Terminologie Meusels (mitschaffen und präzisieren) nicht adäquat ist, die Gedanken Berdjaevs getreu wiederzugeben - vgl. unten unser Abschnitt "Transfiguratio" - so hat er doch ein Grundanliegen Berdjaevs erkannt und auf sehr knappem Raum (seine Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie umfaßt 87 Seiten) dargestellt. Die Rede von einem "Gnostiker" Berdjaev hat dann schon von selbst aufgehört nach dem Abklingen der "Gnosiswelle" der dreißiger Jahre. Von denen, die sich in der Diskussion profiliert hatten (es seien genannt vor allem Pfleger, Kennedy, Pouch, Schestov und Porret) hatten nur die beiden letztgenannten in ihren Beiträgen bleibende Bedeutung. Porrets

Buch über die christliche Philosophie in Russland und Berdjaev wurde 1950 ins Deutsche übersetzt und kann heute noch als Standardwerk gelten. Allerdings spielt in diesem 1944 veröffentlichten Werk die "Gnosis Berdjaevs" keine Rolle mehr. Über das Verhältnis zwischen den Freunden Schestov und Berdjaev ist noch 1968 ein Buch von James Wernham erschienen, das - trotzdem, daß auch hier nicht auf russischsprachige Quellen zurückgegriffen wurde - sehr lesenswert ist, vor allem wegen seiner Darstellung der grundverschiedenen Dostoevskijinterpretation der Beiden. Die Beiden mußten sich auch in vielem widersprechen, da sie eine weit auseinanderfallende Auffassung von der Schöpfung und des Falls hatten. Während für Berdjaev die gefallene Welt und die Geschichte eine positive Bedeutung gewinnen konnte unter dem Aspekt der Möglichkeit der Transfiguration, so hatte Schestov eine weit negativere Sicht der Dinge. Das ist dann auch der Grund, warum Schestovs Kritik grundsätzlichen Charakter trägt, sie baut nicht auf einem Mißverständnis, sondern geht von einem radikal anderen Verständnis aus.

Die Kriegsjahre brachten wenig Literatur zu Berdjaev hervor. Konnte Weinreich 1941 einen kurzen Artikel über "den Menschen, die Gesellschaft und die Geschichte in der Philosophie Berdjaevs" auf Spanisch in Mexiko veröffentlichen, so steht dieser recht einsam da. 1943 war es dann Bagolini und Tancini möglich in Italien über Berdjaev zu schreiben, und Porret konnte 1944 das schon erwähnte Buch drucken lassen in der Schweiz. 1945 hob dann eine neue Welle an, die sich sicherlich einige Jahre angestaut hatte. Doch für die nächsten paar Jahre erschien das Meiste in Italien, der Schweiz, England, den Vereinigten Staaten, Kanada und Holland. 1946 erschien eine keineswegs schlechte Monographie über Berdjaev von dem bekannten konservativen schwedischen Publizisten Sven Stolpe, die aber trotz der guten Darstellung der zentralen Gedanken Berdjaevs nichts Neues bringt im forschungsgeschichtlichen Sinne und nur wenige Quellen, dazu nur Übersetzungen, verwendet.

Die wahre Flut in der Sekundärliteratur hob an im Todesjahr Berdjaevs 1948. Dieses und das folgende Jahr wurden beherrscht von den sehr zahlreichen nachrufartigen Würdigungen des verstorbenen Religionsphilosophen, die zerstreut in den verschiedensten Zeitschriften erschienen. Fast alle der rund vierzig Artikel ¹ wollen auf knappstem Raum das Wesentliche im Denken dieses eigentümlichen Denkers darstellen. Besonders gelungen ist dies Ludolf Müller in seinem Aufsatz "Die Weltanschauung Nikolaj Berdjajews" (Hamburger Akademische Rundschau 1949 (III) n.4-5 S.374ff). Spezialuntersuchungen gibt es in dieser Zeit eigentlich nur im vertrauten Kreise der Emigranten.

Eine neue Welle, wohl aus dieser entstanden, aber doch von ihr zu unterscheiden, kennzeichnet das Jahr 1950.

Durch den Tod Berdjaevs und durch die Veröffentlichung seiner Autobiographie "Selbsterkenntnis" (Самопознание) im Jahre 1949 mit rasch folgenden Übersetzungen ins Französische und Englische (eine deutsche Übersetzung gab es erst 1953) war der Augenblick gekommen, dem Denker eine umfassende Würdigung zukommen zu lassen. Im gleichen Jahr erschienen drei verschiedene Bücher mit diesem Ziel. George Seaver schrieb eine Einführung in das Denken Berdjaevs, Oliver Fielding Clarke eine Einführung sowohl in sein Denken als auch in sein Leben und Matthew Spinka eine umfassende Biographie, die in sehr schöner Weise auch die Gedankenwelt Berdjaevs schildert. Spinka bringt auch zusätzliches Material zu den Selbstzeugnissen Berdjaevs in seine Darstellung hinein und wird auf diese Weise unersetzlich für die Berdjaevforschung bleiben.

Eigens für die deutschsprachige Leserschaft wurde nichts geschrieben, lediglich das bereits mehrfach erwähnte Buch Portrets, das schon um acht Jahre veraltet war, übersetzt. Diese war eine sehr bedeutsame Welle für die Berdjaevforschung als Ganzes, wenn auch eine zeitlich betrachtet nur sehr kurze.

1) Diese Zahl bezieht sich nur auf die von uns bibliographierten Schriften. Es kann mit einiger Sicherheit angenommen werden, daß noch weitere existieren, aber kaum bedeutende.

Die Welle, die auf diese folgte, war weniger profiliert, und zwar weder in der *quantitas* noch in der *qualitas*. Sie zog sich durch die volle Länge der fünfziger Jahre hindurch, ohne irgendwie größere Akzente zu setzen. Was zu erwarten gewesen wäre, ist eine kritische Würdigung der von Seaver, Clarke und Spinka entworfenen Gesamtbilder Berdjaevs sowie die Aufarbeitung der posthum erschienenen Schriften Berdjaevs, die zwischen 1948 und 1952 herausgegeben wurden. In der Hauptsache ist dieses Jahrzehnt aber daran interessiert - je nach dem - Berdjaev als Existenzialisten oder als Christen mit sozialistischen Neigungen darzustellen. Beide Versuche mißlingen, Berdjaev paßt hier wie in den dreißiger Jahren nicht in Kategorien, die ihm der Zeitgeist zudenkt. Eine wichtige Erscheinung in dieser Periode ist die von Lowrie herausgegebene und aus dem Originaltext übersetzte Berdjaevanthologie "Christian Existentialism", die als Beiprodukt entstanden ist bei - bzw. Grundlage für - seinen Vorarbeiten für das 1960 folgende Hauptwerk. Diese Anthologie bringt eine gute Auswahl von Stellen zu den verschiedenen Gedankenkomplexen Berdjaevs. Ein großer Vorteil dieses Buches besteht darin, daß nicht nur eine Übersicht über die verschiedenen Gedankenkomplexe geboten wird, sondern dies anhand von einem sehr breiten Spektrum von Texten aus den verschiedensten Veröffentlichungen Berdjaevs geleistet und - da alle Stellen in eigener Übersetzung des Verfassers wiedergegeben - unter strenger Wahrung der Einheitlichkeit der übersetzten Begrifflichkeit getan wurde. Das Stichwortverzeichnis ermöglicht eine rasche, wenn auch nur unvollständige und darum vorläufige Orientierung über das Vorkommen von den verschiedenen Aspekten Berdjaevs Denkens in seinen verschiedenen Schriften.

Nachdem Porret (Berdiaeff, prophète des temps nouveaux, Paris 1951) für den französischsprachigen Raum und Catalfamo (Berdiaeff, il metafisico della libertà, Messina 1953) in Italien das Anliegen Seavers, Clarkes und Spinkas für ihren jeweiligen Bereich aufgenommen hatten (Allens "Guide to the Thought of Nicholas Berdyaev" ist, obwohl als Buch erschienen 1951 mit einer neuen Auflage 1973, in Wirklich-

keit vom Umfang her und seiner Art nach nur ein Aufsatz), folgten noch zunächst kürzere Würdigungen in Form von Aufsätzen nach. Aus dem breiten Spektrum möchten wir nur die des Finnen Urpo Harva eigens erwähnen, da er unseres Erachtens, leider für einen sehr begrenzten Leserkreis auf Finnisch schreibend, sehr tief in die Intuition Berdjajevs eingedrungen ist. Mit seinen Aufsätzen in "Ajatus" und "Suomalainen Suomi" sowie in seinem Buch über den Personalismus "Ihminen etsii itseään" (Der Mensch sucht sich selbst) rührt er an die zentralen Gedanken Berdjajevs, und zwar sowohl die sozialphilosophischer als auch erkenntnistheoretischer Natur. Sehr schön ist seine Charakteristik des Verhältnisses Berdjajevs zu Marx: "Seine Beziehung zu Marx hat Berdjajev sein ganzes Leben lang geklärt (das Wort im Finnischen hat gradualen bzw. iterativen Charakter). Er verhält sich zu Marx ungefähr so, wie Marx sich zu Hegel verhielt: er stellt die Philosophie Marx' auf den Kopf wie dieser im Blick auf die Philosophie seines Lehrvaters tat" (Ajatus XVIII S.40). Auch seine Charakterisierung der drei "Ecksteine" Berdjajevs Anthropologie des Gottmenschentums 1) "der Ursprung des Menschen ist im persönlichen Gott"; 2) "der Mensch ist gefallen von der Verbindung zu Gott"; 3) "das Ziel des Menschen ist wieder in die Verbindung zu Gott zu gelangen" (Ihminen etsii itseään S. 244). Dies geschieht dadurch, daß der Mensch sich selbst transzendiert (aaO S.217) und zwar in zwei Richtungen. Das sich selbst Transzendieren ist deswegen notwendig, weil der Mensch als Mikrokosmos eine selbständige Größe und nicht Teil irgendeiner übergeordneten Größe ist, sei es Gott (Pantheismus) oder der Gesellschaft (Soziologismus) (ebd.S. 214), und weil er als Person ein Gegenüber sucht. Zunächst sind es die Mitmenschen, die jeweils als selbständige Personen ein "Ich" in sich sind. Von dem einzelnen "Ich" her betrachtet ist das andere "Ich" ein "Du". Der Weg von "Ich" zum "Du" besteht in der Liebe. "Wenn die 'Selbstheit' (itseys) anderer mehreren Individuen bewußt wird, entsteht 'sobornost'. Es ist die organische Einheit in Freiheit und Liebe" (ebd.S.230; vgl. auch S.218f).

Sobornost' ist nicht "Kommunikation", Kommunikation ist vielmehr nur der Versuch, die Einsamkeit zu verlassen, in der allein der Mensch seiner Person bewußt wird (ebd. S.219f). Daß Harva an dieser Stelle nicht auf das "Mysterion der Kommunion" stößt, können wir uns nicht erklären, er liegt sonst in seiner Interpretation völlig richtig, wenn ihm auch die sakralisierende Tendenz der Kultur und die objektivierende Seite des Kultes entgangen zu sein scheinen (ebd.S.233). Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß Berdjaev auch einem Landsmann des Philosophen Harva, dem aus seiner Kirche ausgetretenen Theologieprofessor in Helsinki Osmo Tiililä viel bedeutet hat. Er schreibt:

"Fenster zu einer derartigen Wirklichkeit, die kaum durch exakte Forschung klargelegt werden kann, haben zu verschiedenen Zeiten die Intuisten (z.B.Bergson, Berdjajev), andererseits die Mystiker, geöffnet" (O.Tiililä, Ihmettelyä, Mietiskelyä ja kokemuksia, Porvoo 1965 S.10f).

Ein anderes Charakteristikum dieser Welle war der Beginn der wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen. Hatte P.Bernhard Schultze S.J. am päpstlichen Institut für orientalische Studien in Rom bereits 1938 eine im Zusammenhang der Gnosiswelle nicht erwähnte, obwohl im gewissen Sinne dazugehörende Studie über "Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew"¹ bereits vorgelegt, die im Gegensatz zu der noch früheren Arbeit Dennerts, die auch zu dieser Gattung der Forschung gehörte, fast alle wesentlichen Quellen aus dem Lebenswerk Berdjaevs berücksichtigen konnte, so nahm Jérôme Gaith diese noch in den Anfängen steckende Tradition auf mit seiner thèse complémentaire" über die Konzeption der Freiheit bei Berdjaev im Jahre 1951.

1) vgl. den Abschnitt "*Berdiajews Gnosis*" S.220ff. Schultze kann keine Beziehung zu Berdjaev gewinnen in dieser Frage, weil er zu stark am römisch-katholischen Denken hängt (natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis). Er mißversteht Berdjaevs Gottesbegriff wie Anthropologie völlig wenn er sagt: "Berdiajew ist vielleicht mehr Monist als Dualist" (ebd.S.222), geht es doch Berdjaev gerade um die Überwindung beider Denkart. Dieser Sachverhalt wird eine bedeutende Rolle in unserem "Versuch eines Dialogs" zu spielen haben. Dies ist gerade der Punkt wo das Kommunizieren/Partizipieren eine ausschlaggebende Bedeutung hat für das Denken Berdjaevs. Die ganze "sakramentale" Dimension ist aber Schultze, trotz der Verwandtheit mit seinem

Das gleiche Thema wurde dann von der Basler Dissertation Klaus Funks im Jahre 1957 behandelt. Gleichzeitig mit Funk promovierte in Basel ebenfalls über Berdjaev James Ed. Corry Jr. Diese Arbeit: "Ethica Communio. Nicholas Berdyaev's philosophical Concept of Communion" (veröffentlicht mit Ergänzungen 1972 im Selbstverlag) müßte uns vom Thema her besonders interessieren. Bei unserer Untersuchung konnte sie leider keine Berücksichtigung finden im Sinne einer direkten Anwendung, und zwar aus verschiedenen Gründen: Einmal konnten die interessantesten Aussagen Corrys nicht nachgeprüft werden, da Belege für die Aussagen - wenn überhaupt - nur inkonsequent angeführt werden. In dieser Hinsicht ist die Arbeit nicht wissenschaftlich angelegt. Dazu gehört auch, daß es dem Leser oft schwer fällt (vor allem wenn er Berdjaev nicht gut kennt) zu beurteilen, ob nun die Gedanken Berdjaevs oder die des Verfassers referiert werden. Das ist nicht nur eine Frage des unklaren Stils und der Neigung zum Referat mit eigenen Worten, aufgelockert mit Wörtern in Anführungszeichen, aber ohne Quellenangabe, so daß unklar bleibt, ob es sich um zitierte Begriffe handelt oder um Eigenschöpfungen. Vielmehr liegt die Schwierigkeit schon in der Wurzel der Arbeit. Corry schreibt am Ende seiner Einleitung: "The ideas of Sanctification, Communion, and Transfiguration were suggested in part by Professor van Oyen, by the writings of Berdyaev, and some documents on Eastern Orthodox Theology and Spirituality, and by my analysis of Theological Ethics. Under these categories, I have attempted in this thesis to synthesize Berdyaev's whole ethical thought and to lay a new foundation for the reorientation, interpretation and structuring of Theological Ethics" (aaO S.8). Es wird daraus deutlich, daß es nicht allein Absicht dieser Arbeit Corrys ist, eine wissenschaftliche Untersuchung über den Kommunionbegriff Berdjaevs mit eigener Stellungnahme oder Beurteilung vorzulegen, sondern Corry will seine "analysis of Theological Ethics", die ja nur zum Teil von Berdjaev abhängig ist, zur Formel machen, mit der er es zu

Thema, völlig entgangen. Er berichtet nur sehr flüchtig von der ablehnenden Haltung Berdjaevs zum Sakramentalismus und zum damit zusammenhängenden Klerikalismus.

einer Synthese seiner Gedanken und der Berdjaevs bringen will. Darum zieht sich diese Unklarheit und das Durcheinander durch die ganze Arbeit hindurch. Corry macht nicht nur den Grundfehler, Berdjaevs Denken systematisieren zu wollen, sondern will es sogar mit einem von außen herangebrachten Schema tun. Das erklärt den kolumnistischen Stil. Die illustriertenartige Aufmachung (drei wohlzentrierte asterici zur Abrennung der Abschnitte) trägt nicht einmal zur Lesbarkeit bei, steht aber im Zusammenhang mit dem oben schon Erwähnten und ist von daher vielleicht verständlich. Bei alledem sind auch durchaus gute Ansätze vorhanden, dazu gehört der Zusammenhang von "communio" und "transfiguratio", die aber leider allzu selten ausgeführt werden. Als Beispiel diene nur der Hinweis auf den Zusammenhang von Gnade und Freiheit (aaO S.67), wo er die Aussage Berdjaevs, er habe sich besonders für das Freiheitsverständnis von Origines, Gregor von Nyssa und Chomjakov interessiert, erwähnt - nur um lapidar ohne jeglichen Übergang festzustellen: "Khomjakov emphasizes obedience more in relation to Grace than he does freedom. 'Grace worketh all, if a man submits to it, the Lord, (Word) is perfected in him and perfects him; but let not a man boast himself in his obedience, for obedience itself is Grace'", wobei er bereits gezeigt hatte (ebd.S. 59ff), daß es Berdjaev doch gerade darum geht, daß die Freiheit des Menschen nur dann wirklich frei ist, wenn sein Verhältnis zu Gott von der Gnade Gottes geprägt ist. So einfach läßt sich das für Corry offenbar häretische Denken Berdjaevs in diesem Fall vom noch orthodoxen Denken Chomjakovs abstrahieren. Vor allem ist die nun folgende Konsequenz typisch und ärgerlich zugleich: "I believe that Berdyaev is very close to 'Universalism' in his Religious Philosophy. He says in his greatest book, Der Sinn des Schaffens (p.185), that 'Heiligkeit ist nicht die einzige Gabe Gottes und nicht der einzige Weg, der zu Gott hinführt. Die Gaben Gottes sind unendlich, mannigfaltig sind die Wege Gottes, und in des Vaters Haus sind viele Wohnungen.'" (aaO S.67). Die

Aussage spricht für sich selbst, der nachfolgende Hinweis auf eine ähnliche Aussage Kyrills macht die Dinge nicht einfacher oder besser. Außerdem gewinnt man den Eindruck, daß Corry wirklich glaubt, Berdjaev hätte sein Werk "Der Sinn des Schaffens" deutsch geschrieben. Ob dieses durchaus epochemachende Werk tatsächlich als sein größtes bezeichnet werden kann, darf - *de gustibus non est disputandum* - offenbleiben¹, aber tatsächlich kommt es in der ganzen Arbeit Corrys nicht zu einer Erklärung über die Quellen, geschweige denn über die Kriterien der Auswahl (falls es überhaupt zu einer Auswahl bewußter Art gekommen ist) oder einer Stellungnahme zu den von ihm benützten Übersetzungen, auf die er sich (außer in einem einzigen Fall) immer beruft: Seite 7 Anm. 1 und Seite 225 erwähnt er allerdings, daß es ein Werk "auf russisch" gibt und nimmt Bezug darauf - wenn auch sehr allgemein -, so daß wir annehmen müßten, daß er des Russischen mächtig sei. Dann bliebe allerdings die Frage, warum die Quellen in russischer Sprache sonst nicht benützt wurden. Das ist letztenendes wohl der Hauptgrund, warum diese Arbeit (wie andere mehr) keine sinnvolle, direkte Anwendung in einer ernsthaften Berdjaevforschung finden kann. Weil Corry den Kommuniions- und Transfigurationsbegriff nur auf der Grundlage der Übersetzungen analysieren wollte, ist ihm der "sakramentale" Zusammenhang der Begriffe entgangen. Corry zeigt diesen nicht auf. Hier kann nur noch die Empfehlung *ad fontes!* abermals ausgesprochen werden. Es gäbe noch eine ganze Reihe von Punkten, die man hier anschneiden könnte, etwa die totale Geschichtslosigkeit der Darstellung, die so weit geht, daß nicht einmal die Werke Berdjaevs in der "Bibliography" (S.254) chronologisch aufgeführt werden (deswegen aber auch nicht etwa alphabetisch, sondern völlig wahllos durcheinander), aber es geht uns hier lediglich um die bereits dargestellten Schwierigkeiten und Mängel dieser Arbeit.

1) vgl. Colloque Berdiaev, hrsg. vom Institut d'études slaves, Paris 1978 S.25, wo Olivier Clément von diesem Werk sagt: "C'est sa première œuvre décisive, germe et point de départ des œuvres majeures qui suivront, encore marquée, il est vrai, par l'attente romantique - *Sturm und Drang*, dira Berdiaev - d'une révolution culturelle abso-

Die Konturen dieser Kritik an Corry werden besonders scharf auf dem Hintergrund der im Jahr zuvor (1956) erschienenen Dissertation Roman Rösslers "Das Weltbild Nikolai Berdjajews. Existenz und Objektivation" (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionswissenschaft Bd.II, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956). Diese Arbeit beruht auf fleißiger Quellenarbeit an den russisch geschriebenen Texten (in Auswahl) und ist bemüht, das Denken Berdjajevs auch geschichtlich zu erfassen. Das Resultat verhält sich zu dem Corrys wie der Unterschied zwischen Tag und Nacht. Das Buch Rösslers ist höchst brauchbar wegen der wissenschaftlichen Art, in der es verfaßt ist. Die dennoch notwendige Kritik, die wir in Form von Anfragen anzumelden haben, soll das nicht in Zweifel ziehen. Seit der Arbeit Kleins ist an der Tatsache nicht mehr zu zweifeln, daß der Objektivationsgedanke eine zentrale Stelle im Denken Berdjajevs innehat. Aber kann behauptet werden, daß dieser Gedanke die zentrale, ja fundamentale Idee Berdjajevs ist (Rössler aaO S.7,170 u.ö.), oder muß nicht die Erkenntnis Sen'kovskijs, nämlich daß es sich beim Objektivationsbegriff um eine "Hilfsidee" handelt (ebd.) ernstgenommen werden? Klein gibt keinem von beiden Recht. Er schreibt: "Die Objektivationsidee ist zwar nicht, wie Rössler meint, 'der in eine Formel zusammengedrückte Ausdruck der gesamten Philosophie Berdjajews'; sie ist auch nicht eine bloße 'Hilfsidee', wie Senkovskij annimmt; sie ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als das dialektische Grundelement, ohne das die Entwicklung der Berdjajevschen Lehre nicht möglich gewesen wäre" (Klein, S.57). Im Grunde gibt er dadurch Sen'kovskij Recht, denn ein wie auch immer beschaffenes Grundelement, ohne das eine Entwicklung einer "Lehre" (dieses Wort gälte es zu vermeiden im Blick auf Berdjajev - er verkündet keine "Lehren") nicht

lue qui métamorphoserait la terre; il faudra, pour les œuvres plus équilibrées des années 20 et 30, le mûrissement par la guerre, la révolution, l'exil involontaire."

zustande käme - aber nicht selbst Inhalt der Lehre ist (so Rössler) - nennt man einen Hilfsgedanken oder eben eine "Hilfsidee". Das wertet diesen Gedanken, diese Idee keineswegs ab. Die Idee bleibt wesentlich und unverzichtbar im Gedankengefüge, aber es wird erkannt, wofür sie ist: eben nicht das Primäre, sondern eine notwendige Folge einer vorausgehenden Intuition (oder eben Idee). Die Objektivation bei Berdjaev setzt das Wissen um ein Subjekt voraus, folglich ist der Gedanke der Subjektivität dem der Objektivation primär. Bei Berdjaev ist aber das Subjekt in der Person/Persönlichkeit (личность) angesiedelt.¹ Etwas anderes will doch Sen'kovskij nicht sagen. Wenn dies erkannt wird, dann ergibt sich die Frage, ob nicht der Werdegang von Berdjaevs Philosophie, die Entwicklung in seinem Denken differenzierter gesehen werden muß. Wir sind der Überzeugung, daß noch längst nicht alles auf diesem Gebiet geleistet worden ist was notwendig wäre. In der vorliegenden Arbeit können wir nur auf Einzelheiten hinweisen, die für unsere Problematik von Bedeutung sind. Sein Denken wird sich dabei aber nicht in eine "vorrevolutionäre Periode" und eine "nachrevolutionäre Periode", wie Rössler es will (aaO S.7), auch nicht unter der Bedingung, daß in der "nachrevolutionären Periode", die als "Reifeperiode" gälte, zwischen einer mittleren und einer Spätperiode unterschieden wird (ebd.; vgl. auch S. 85ff), einteilen lassen. Die Dinge sind komplexer. Das wird auch ersichtlich an dem, was Rössler in den ersten achtzig Seiten seines Buches darstellt aus dem Leben und Denken Berdjaevs bis zur Revolution. Indessen spielt der Erste Weltkrieg und die Revolution eine sehr große, noch nicht geklärte Rolle in seiner Gedankenentwicklung. Dieses Thema wird gegenwärtig von Ben Hellman, Helsinki, bearbeitet, der demnächst etwas darüber veröffentlichen wird.

1) Das scheint auch Rössler zu wissen, wenn er schreibt, daß die Objektivationsidee allmählich aus der philosophischen Interpretation des Mißverhältnisses zwischen dem Bezirk der Persönlichkeit und dem des Uneigentlichen, Verzerrten erwächst (aaO S.83), so daß er sich zu widersprechen scheint. Daß der Geistbegriff, der die Grundlage der Objektivationsidee bilden" soll, aus den Wechselbeziehungen der "drei Prinzipien... Persönlichkeit, Freiheit und Schöpfertum" sich entwickle (ebd.S.82,107), scheint uns ein ungerechtfertigtes Urteil zu sein, so sehr der Geist mit ihnen stark zusammenhängt.

Auch das Jahr 1960 markiert eine neue Etappe in der Berdjaev-forschung, vor allem wegen der Bücher Lowries (*Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdyaev*) und Vallons (*An Apostel of Freedom. Life and Teachings of Nicolas Berdyaev*). Beide haben ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der biographischen Arbeiten Spinkas, des "Guides" Allens und der "Introduktionen" Fielding Clarkes und Seavers anlässlich des Todes des Denkers den Versuch einer umfassenden Darstellung des Lebens und der "Lehre" Berdjaevs gemacht. Das Besondere an dem Buch Vallons liegt nicht darin, daß er Neues über Berdjaev geschrieben hätte, was er über Berdjaev schreibt, ist doch schon bekannt. Die Besonderheit liegt vielmehr darin, daß er darum bemüht war, den russischen Kontext, dessen Kenntnis für das Verstehen Berdjaevs unerlässlich ist, für ein doch im großen und ganzen uninformiertes Publikum zu erhellen. Natürlich fällt es selten schwer, Mängel zu konstatieren, vor allen Dingen dann nicht, wenn die Ausführungen so knapp gehalten sind wie hier. Aber sie bieten doch einen ersten Einblick und sind darum hilfreich (wenn man sich bewußt ist, daß die Ausführungen zur Frühgeschichte Russlands, vor allem aber die physisch-anthropologischen und etymologischen Versuche (S.6f) *cum grano salis* zu genießen sind). Wünschen dürfte man sich noch wenigstens ergänzungsweise zu den Ausführungen über Chomjakov, Dostoevskij und Solovjov (S.22-37) ein Wort über die Geistesgeschichte Russlands allgemein im 19. Jahrhundert mit ihren Erscheinungen des Slavophilentums und seiner Widersacher u.a.m. - das müßte eigentlich Ziel dieses Abschnittes "The Russia of Saint Petersburg (1701-1917)" (S.21ff) sein. Eugène Porret hatte bereits ab 1936 für die französischsprachige Leserschaft gründliche Studien über das Verhältnis Berdjaevs zur russischen Philosophie des 19. Jahrhunderts geschrieben (zu den schon erwähnten Werken sei noch "Nicolas Berdiaeff et la philosophie religieuse Russe du XIXe siècle", Neuchâtel 1936 hinzugefügt). Die deutsche Übersetzung von "La philosophie chrétienne en Russie" (Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland, Heidelberg 1950), das schon mehrfach erwähnt worden ist, ist wohl die einzige Publikation ihrer Art auf dem deutschen Büchermarkt bis dato.

Die Arbeit Stepuns, von der gleich zu reden sein wird, hat doch einen breiten Skopus als nur die Darstellung Berdjaevs in dem ihm gebührenden geistesgeschichtlichen Rahmen, obwohl dies allein im Werk Stepuns von außerordentlichem Interesse ist. Aber eine vollwertige Biographie und Einführung in das Denken Berdjaevs wie die Vallons, Lowries, Spinkas oder Clarkes fehlt noch - auch in der Form einer Übersetzung - trotz zahlreicher wissenschaftlichen Untersuchungen. Vallons Buch erfüllt nicht nur die Ansprüche einer wissenschaftlichen Arbeit, es ist auch höchst lesbar und ansprechend gestaltet. Davon, daß es Vallon doch nicht ganz gelungen ist, Berdjaev richtig in die Vielfalt der geistesgeschichtlichen Erscheinungen der Jahrhundertwende einzugliedern - trotz seiner treffenden Analyse der geistesgeschichtlichen Herkunft Berdjaevs - wird im Exkurs über das Symbol im zweiten Teil dieser Arbeit zu reden sein.

Aber fast noch wichtiger als das Buch Vallons, das ja immerhin auch die postum erschienenen Werke Berdjaevs alle berücksichtigen konnte im Gegensatz zu den Arbeiten vom Jahre 1950, ist die Berdjaevbiographie Lowries, eines langjährigen Mitarbeiters Berdjaevs im CVJM, dessen Presse die meisten im Exil erschienenen Werke Berdjaevs veröffentlichte. Dieses Werk ist also das Produkt eines persönlichen Bekannten, der sich aber keineswegs auf seine eigene Reminiszenzen beschränkt, sondern in jahrelanger Arbeit umfangreiche Recherchen angestellt und zahlreiche Gespräche mit Freunden und auch Feinden Berdjaevs geführt hat. Das Ergebnis ist ein Berdjaevbuch, das tatsächlich viel Neues und Wissenswertes darbietet. Die Bescheidenheit Lowries - er sei sich dessen bewußt, daß nach zwölf Jahren der Abstand immer noch zu klein sei, um die richtige Perspektive zu gewinnen - sollte nicht über die Bedeutung dieses (auch künstlerischen) Meisterwerkes hinwegtäuschen. Obwohl die Hauptbedeutung vom "Rebellious Prophet" im Biographischen liegt, sind auch die Passagen zum Denken Berdjaevs (vor allem Kapitel 18 "The Thinker" S.241ff)

sehr hilfreich in ihrer soliden Darstellung der Denkweise und der zentralen Gedanken des in der Tat "rebellischen Propheten". Lowrie erinnert in sehr nüchternen, sachlicher Weise daran, daß Berdjaevs Philosophie sich als eine *christliche* Philosophie versteht, und weil sie eine *christliche* Philosophie ist, sie eben nur von dem *Christus-Gott-Menschen* her zu verstehen ist. Das ist die zentrale "Idee" in Berdjaevs Religionsphilosophie. "The mystery (!) of Christianitiy is the mystery (!) of God-manhood, the mystery (!) of the meeting of two natures, uniting but not mingling" (ebd.S.248). Dieses Zitat Berdjaevs, das so leichtverständlich aussieht, ist bis heute kaum in seiner vollen Bedeutung von der Forschung erkannt, erfaßt und expliziert worden. Nur wer den Gedanken des Gott-Menschentums erfaßt hat in seiner vollen Bedeutung und in allen seinen Konsequenzen, hat in Wirklichkeit Berdjaev verstanden.

Dieses Buch Lowries, das sowohl als einführende Lektüre als auch zur Vertiefung der Kenntnis Berdjaevs geeignet ist, stellt mehr als ein Standardwerk dar, es ist zu einem unverzichtbaren Bestandteil der Berdjaevforschung geworden, gerade für eine Generation wie die unsre, die Berdjaev nicht persönlich kennt. Das gleiche gilt für ein weiteres Werk, das vielfach übersehen worden ist, einfach deshalb, weil es den Namen Berdjaevs nicht in der Überschrift trägt. In dem Werk Fedor Stepuns "Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus (München 1964) liegt ein Meisterwerk vor, das im Deutschen und - das ist noch viel wichtiger - für den deutschen Leser geschrieben wurde. Was in den russischen Veröffentlichungen oft einfach vorausgesetzt oder nur implizit gesagt wird, wird hier dem deutschsprachigen Leser mit viel Einfühlungsvermögen, ja sogar liebevoll und - man möchte fast sagen - mitreissend erklärt. Das Buch ist viel mehr als eine Studie zu den fünf von Stepun als repräsentativ ausgewählten Gestalten des "Silbernen Zeitalters" Vladimir Solovjov, Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjaev, Vjatcheslav Ivanov, Andrej Bjelyj und Aleksandr Blok, es gibt wertvolle Einblicke in die ganze geistesgeschichtliche Entwicklung jener

Epoche. Stepun hat den "Geist" dieses Zeitalters, das er selbst noch mitbekommen hatte, intuitiv erfasst. Er schreibt nicht aus der Distanz, wie man es von wissenschaftlichen Werken gewohnt ist, aber gerade darin vermag er etwas von dem Geist und der Stimmung dieser Zeit weiterzuvermitteln für solche, die (auch in ihrer "wissenschaftlichen" Distanz) keinen Bezug dazu haben. Ausgesprochen interessant ist die Tatsache, daß, obwohl Berdjaev in seinem ganzen Leben "nie ein Gedicht geschrieben und sich auch nie eingehender mit der Literatur und mit der Formgebung der Lyrik beschäftigt hat" (aaO S.10), er dennoch in diesem Werk über den russischen Symbolismus des "Silbernen Zeitalters", das allgemein als ein Phänomen der Dichtung gilt, bei weitem den größten Raum einnimmt. Wie in dem schon erwähnten Exkurs über das Symbol zu zeigen sein wird, kann Berdjaev aber gerade vom Symbolismus her besser in seinem Anliegen verstanden werden als durch die Kategorisierung seines Denkens, und sei es anhand des verwandten Objektivationsgedankens. Der Symbolismus war, wie Stepun zeigt, eine zutiefst philosophische Bewegung. Berdjaev hält er für einen seiner bedeutendsten Sprecher, wobei natürlich der Symbolismus kein monolithischer Block war und als solcher nicht zu verstehen ist. Hier tut sich eine neue Möglichkeit auf, Berdjaev zu verstehen. Man kann die eigentümliche, ja für den Westeuropäer eigenartige Verbindung von ausgesprochen Philosophischem und tief Religiösem in der Religionsphilosophie - auch der Berdjaevs - nicht verstehen, geschweige denn analysieren oder beurteilen, wenn man sich dessen nicht bewußt ist, daß gerade auch die deutschen Philosophen in Russland ganz anders rezipiert wurden als in Westeuropa (und gerade in Deutschland). Stepun berichtet darüber in seinem Abschnitt über Bjelyj Folgendes: "Um den für das westeuropäische Denken sicher befremdenden Zusammenhang zwischen der Askese der Kantschen Erkenntnistheorie und dem religiös ausgerichteten Symbolismus zu begreifen, muß man sich darüber klar werden, daß die um die Jahrhundertwende zu neuem schöpferischem Leben aufgerufene russische Jugend Kant ganz anders erlebte und interpretierte als die westeuropäische, vor allem natürlich die deutsche. Die Russen erlebten Kant, um

mit Fichte zu sprechen, als eine Art 'Anweisung zum seligen Leben'. Dies bestätigt nicht nur der einstige Heidelberger Student, heute Professor der Theologie an der Pariser russischen Theologenschule, Zander: 'Wir suchten in Heidelberg keine Kenntnisse oder, Gott bewahre uns davor, Diplome, sondern Wahrheit.' Das bestätigt aber auch, was viel mehr wiegt, der orthodoxe Theologieprofessor Florowskij, dem man unmöglich größere Sympatien für Kant zuschreiben darf. 'Die Psychologie der Philosophen erhielt bei uns um die Jahrhundertwende einen religiösen Charakter. Selbst der russische Neukantianismus bekommt einen eigenartigen Sinn. Die erkenntnistheoretische Kritik verwandelt sich bei ihnen in eine Methode des geistigen Lebens - eines Lebens, keinesfalls eines Denkens. Und solche Bücher wie der ''Gegenstand der Erkenntnis'' von Rickert oder ''Die Logik'' von H.Cohen las man bei uns wie praktische Anweisungen zu persönlichen Übungen, als ob sie asketische Traktate wären.''' (aaO S.293). Leider ist der Beitrag Stepuns als Ganzes (man bezog sich gern auf seine brillante Charakterisierung des Stils Berdjajevs) unbeachtet geblieben.

Ansonsten wurde in den sechziger Jahren die in den fünfziger Jahren angefangene wissenschaftliche Erforschung einzelner Fragen des Gesamtzusammenhanges Berdjajevs Denkens weitergeführt. Von den maßgeblichen Arbeiten aus dieser Zeit sind die Meusels, Klamroths, Wernhams und Panos' bereits erwähnt worden in anderem Zusammenhang. C.S.Calians "Berdyajev's Philosophy of Hope. A Contribution to the Marxist - Christian Dialogue" (unter diesem Titel 1968 Leiden/Minneapolis erschienen) muß eigens genannt werden. Das Buch wurde zuerst unter dem Titel "The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyajev" (Leiden 1965) veröffentlicht und entspricht eher dieser Zielsetzung als der erstgenannten (das Buch hat rein gar nichts zu tun mit einer "Philosophie der Hoffnung" und herzlich wenig mit einem marxistisch-christlichen Dialog). Die Arbeit, wie die Corrys, ist während eines Studienaufenthaltes in Basel als Dissertation an der dortigen evangelischen Fakultät entstanden - nimmt aber merkwür-

digerweise nirgends Bezug auf diese thematisch eng verwandte Arbeit. Der erste Teil der Arbeit, der eine historische Darstellung der Entwicklung in Berdjaevs Denken sein will, gibt eine Zusammenfassung der von Berdjaev selbst gemachten Äußerung zum Thema. Er referiert also wie Berdjaev selbst seine Entwicklung sieht, geht aber nicht darüber hinaus, etwa mit einer kritischen Sichtung der in verschiedenen Perioden vorgetragenen Gedanken Berdjaevs. Auch der zweite Teil, der eine "systematische Untersuchung" darstellt, ist referatartig. Was sich vor allem an diesen an sich guten Referaten vermissen läßt, ist Auskunft darüber, wie sich Berdjaev das Eschaton denkt und welche Prägung seine Eschatologie trägt. Hier zeigt sich wieder deutlich das Manko der Arbeiten, die keine Begriffsanalyse zugrundelegen und sich darüberhinaus nicht für den Sprachgebrauch Berdjaevs interessieren. Es ist sehr viel gute Information und manch ein interessanter Vergleich - oder auch Einspruch seitens des Verfassers zu finden, aber nicht zu übersehen ist die Tatsache, daß Calian die Begrifflichkeit übernimmt und weiterverwendet, ohne kritisch zu fragen, was sie bedeuten will. Das ist deswegen doppelt schwierig, weil Calian zwar in seiner Bibliographie eine ganze Reihe Titel in russischer Sprache angibt, aber in seinen Ausführungen sich stets auf Übersetzungen bezieht. So weiß man nach der Lektüre dieser Arbeit zwar, daß die Eschatologie "signifikant" für das Denken Berdjaevs ist, aber allzuwenig über sein *eschatologisches Denken*. Das Grundproblem des Verhältnisses der Eschatologie zur Zeit kommt viel zu kurz - wird im Grunde gar nicht behandelt. Auch die Kritik Berdjaevs am Sowjetkommunismus, die sehr stark mit dem Thema Zeit und Ewigkeit und der Verwirklichung des Reiches Gottes zusammenhängt, wird (sofern es überhaupt ein echtes Anliegen dieser Arbeit ist, diesen marxistisch-christlichen Dialog zu führen, wir glauben es nicht) nicht gesehen.

Eine in ihrer Art einmalige¹ Arbeit aus dieser Zeit ist die N. Poltorazkijs *Бердяев и Россия*, eine Darstellung Berdjaevs philosophischer Interpretation der Geschichte Russlands.

1) Encarnación hat 1978, unverständlicherweise, das gleiche Thema bearbeitet.

Eigentlich war sie in der Form einer Dissertation (auf Französisch) 1952 bereits abgeschlossen, erschien aber umständehalber erst 1967 in russischer Fassung. Uns ist keine andere Arbeit bekannt, die die russischen Quellen in diesem Umfang bearbeitet hat. Darüberhinaus konnte Poltorazkij noch unveröffentlichte Manuskripte, Konzepte Berdjaevs für Vorträge, Briefe und anderes mehr einsehen. Es wäre sehr wünschenswert, diese Arbeit in einer für einen breiteren Kreis zugänglichen Sprache zu haben, etwa in der französischen Originalform. Doch gibt es zwei Aufsätze des Verfassers in englischer Sprache, die die Hauptthesen des Buches entfalten. Es handelt sich dabei um "The Russian Idea of Berdyaev" (in: The Russian Review, Hanover N.H., April 1962, Vol.21 Nr.2 S.121-136) und "Nikolay Berdyaev's Interpretation of Russia's Historical Mission" (in: "The Slavonic and East European Review", London, January 1967, Vol.XLV Nr.104 S.193-206). Aber die Fülle von Material und Hintergrundinformation, die hier geboten wird, kann nicht in Aufsätzen wiedergegeben werden.

Lag das Problem bisher des öfteren darin, daß die Forschungsarbeiten die russischen Quellen nicht berücksichtigten,¹ so liegt das Problem hier umgekehrt, nämlich so, daß zwar die Quellen bearbeitet, die Ergebnisse aber nicht durch Übersetzung allgemein zugänglich gemacht werden. Das hat sich seit der Dissertation Panos' bleibend geändert. Er (dessen kurze Arbeit von 130 Seiten eine gute Untersuchung des Gottesbegriffes bei Berdjaev darstellt und der als griechisch orthodoxer Christ sowohl die Welt der Orthodoxie als auch die der griechischen Philosophie sehr gut kennt) hat, wie etwa Rössler vor ihm, sich auf die russischen Texte bezogen - zum großen Vorteil für seine Arbeit. Die folgenden großen Arbeiten gingen von einem ähnlichen methodischen Fundament aus und kennzeichneten so die Forschung der siebziger Jahre.

1) In diesem Zusammenhang hätte man auch die große Arbeit Jean-Louis Segundos nennen können, die als Kompendium der Philosophie Berdjaevs 1963 das *Nihil obstat* seiner Jesuitenfakultät empfang.

Zu diesen gehört die Dissertation James C. Storys. Sie ist eine sehr gewissenhafte Studie zu der Entwicklung des jungen Berdjaev und trägt die sehr passende Überschrift "Journey through Paradox". Bearbeitet werden die Jahre 1899-1914, eine Eingrenzung des Stoffes, die für das Resultat in diesem Fall sehr vorteilhaft ist. Sie ermöglicht es Story, tief zu schürfen, und hierin liegt auch der eindeutige Vorzug dieser Arbeit gegenüber der von Rössler, die ja auch bemüht war, diese Entwicklung - aber im Gesamtrahmen des Lebenswerkes Berdjaevs, ohne Abstriche, - zu bearbeiten. Auch sehr schön an dieser Arbeit ist die Tatsache, daß Story in wichtigen Fällen die russische Terminologie anführt und erklärt. Indessen gehört zu den wichtigsten Aspekten dieses recht umfangreichen Buches die Darstellung Berdjaevs Weges zur mystischen "Denkweise". Wir werden in unseren Ausführungen darauf zurückzukommen haben. Was nach dieser Arbeit vonnöten wäre, ist eine ähnliche über die Zeit zwischen 1914 und 1922, also vom Anfang des Ersten Weltkrieges, der mit Sicherheit viel zur Ernüchterung im Zukunftsdenken Berdjaevs beigetragen hat, bis zu seiner Ausweisung aus der Sowjetunion, die ihn anerkanntermaßen ebenfalls sehr beeinflusst hat.

Zur hundertsten Wiederkehr des Geburtsjahres Berdjaevs im Jahre 1974 ist wiederum eine neue Welle von Literatur aufgekommen. Zu dem Wichtigsten gehört zum einen das mehrbändige Werk Wolfgang Dietrichs "Provokation der Person" (Burkhardtthaus, Gelnhausen/Berlin Bd.1-3 und 5 1975), das sich als "Vorform oder auch Alternativform zu einer Gesamtausgabe Berdjajews" (Bd.1 S.XII) versteht. Der erste Band "Nikolai Berdjajews Leben und Werk" bietet einen kurzen Abriß des Lebens des Denkers und eine Kurzcharakteristik seiner Monographien (dabei entsteht leider der Eindruck, daß hier "eine Übersicht über ... das weitgestreute Gesamtwerk" (Bd.1 S.XI) gegeben wird, wobei die sich in hunderte zählende Artikel und Aufsätze Berdjaevs, die nicht in Sammelbänden wie Духовный кризис интеллигенции (Die geistige Krise der Intelligentsia) - auch dieser wichtige Sammelband wird von Dietrich hier nicht berücksichtigt - zusammengestellt sind, unberücksichtigt bleiben).

Die Bände 2 und 3 bilden eine sachliche Einheit unter dem Titel

"Partner des Denkens Teil I und II". Der Teil I (Bd.2) bringt die meisten Stellen aus den Monographien, ergänzt um einige Aufsätze, die *namentlich* die von Dietrich als "Idealdenker" und "Sozialdenker" charakterisierten "Diskussionspartner" Berdjajevs erwähnen. Teil II (Bd.3) tut das gleiche für die als "Geistige Revolutionäre", "Transzendenzdenker" und "Vital- und Existenzdenker" Bezeichneten. In beiden Bänden folgt den meisten Abschnitten über einzelne "Partner" eine Reihe von "Thesen im Anschluß an Berdjajews Diskussion" mit dem Betreffenden. Der fünfte Band bringt die Anmerkungen und Exkurse zu den ersten drei Bänden. Die methodische Erwägung, nur die Stellen jeweils heranzuziehen, in denen die anderen Denker namentlich erwähnt werden, erleichtert die Darstellung natürlich ungemein. Sie bedingt aber, daß einzelne Sätze aus ihrem Kontext herausgelöst werden und für sich allein zu stehen kommen. Darüberhinaus geht diese Methode auf Kosten der Tatsache, daß auch an den Stellen, an denen der Name eines Denkers nicht fällt, es trotzdem um ihn gehen und ihn betreffen kann. Es gilt allgemein, was Dietrich selbst in dieser Hinsicht von Jakob Böhme sagt: "Auch wo sein Name nicht fällt, ist sein Einfluß zu spüren" (Bd.3 S.79). Die ersten drei Bände sind, formal gesehen, eine - allerdings sehr gut - katalogisierte Zitatensammlung Berdjajevs um manch eine "These" und einige "Durchblicke" angereichert. War der Inhalt der Bände 1 bis 3 und 5 die Dissertation Dietrichs, so soll der vierte Band, das eigentliche Herzstück des Ganzen, die Habilitationsschrift darstellen, eine systematische Darstellung oder "Summe" sein (Bd.1 S.XI). Wir warten nun seit fünf Jahren gespannt auf diesen Band, der vom Verlag für dieses Jahr (1980) angekündigt worden ist. Da dieser Teil des Ganzen wohl so manche Schwierigkeit beseitigen wird, ist die folgende Kritik als vorläufig zu betrachten.

Allein der Umfang des Werkes zeugt von großer Akribie und verdient hohe Beachtung. Auch wenn mit dieser Arbeit noch keine "Vorform oder auch Alternativform zu einer Gesamtausgabe Berdjajevs gegeben" ist (eine echte Gesamtausgabe wäre wirklich angebracht, wenn auch illusorisch zu erhoffen, eher kämen "Gesammelte Werke" in Betracht", wird sie doch

ein äußerst nützliches Werkzeug für die künftige Berdjaevforschung sein (diese ist keineswegs zu Ende geführt worden durch die großartige Leistung Dietrichs!). Aber als Werkzeug ist sie nicht ganz ungefährlich. Bis jetzt ist sie wie eine scharfe Klinge, die an sich viel leisten kann als Werkzeug, aber noch ohne Griff ist. Benützt man dieses Werkzeug in seinem gegenwärtigen Zustand, so ist die Möglichkeit, daß man sich ins eigene Fleisch schneidet ebenso groß wie die, daß es einem gelingt, mit ihm am Arbeitsgegenstand Berdjaev "Ent-Scheidungen" zustande zu bringen. Vom systematischen Teil der Arbeit (Bd.4) erhoffen wir einen "Griff", der die sinnvolle Handhabung des Instruments ermöglicht. Daß das Werk ohne systematische Darstellung wie der berühmte Steinbruch benützt werden kann, wo jeder die Steine herausfindet, die zu seinem Bau passen, das passende Zitat findet, leuchtet demjenigen, der Berdjaevs Denkeigenart kennt, sofort ein. Und daß dies nicht eine unbegründete Befürchtung, sondern bereits exemplifizierte Wirklichkeit ist, wird sich in Kürze am Beispiel Gollwitzers zeigen. Es liegt einfach im Wesen Berdjaevs Denkens, und vielleicht des Denkens überhaupt, daß seine Ausführungen zu anderen Denkern zunächst von seinen eigenen Gedanken und Intuitionen wegführen und sie zum Teil sogar ein Stück weit zuschütten. Es könnte der Eindruck aus der Beschäftigung mit Dietrichs Werk entstehen, Berdjaev beschäftige sich immer mit anderen Denkern. Dem ist nicht so, und sollte Dietrich das meinen, so wäre ihm zu widersprechen. (Sein vierter Band, soll er fruchtbar sein, darf nicht nur ein Resümee des Vorliegenden bilden, er müßte das bisher Gesagte in den Zusammenhang und Rahmen stellen). Selbst dort, wo Berdjaev über andere zu schreiben scheint, schreibt er in Wirklichkeit über sich selbst. Das hat Dmitrij Tschizewskij (Russische Geistesgeschichte, München 1974²) im Blick auf das Dostoevskijbuch Berdjaevs vortrefflich gesagt: es sei "für die Weltanschauung Berdjajews genauso kennzeichnend wie für die des Dichters" (aaO S.344). Dies ist aber auch von vielen anderen erkannt worden. Und Dietrich will diesen Tatbestand so handhaben, daß er ihm den

hermeneutischen Schlüssel zu Berdjaev gibt. Darin liegt die Besonderheit seiner Arbeit, und vielleicht auch die Stärke. Doch muß gesehen werden, daß Berdjaev längst nicht alle Gedanken in der Auseinandersetzung mit anderen Denkern formuliert, geschweige denn unter namentlicher Bezugnahme auf andere. Darin liegt die Schwäche dieses Ansatzes. Es ist dann auch eine unrichtige Verkürzung, wenn Dietrich in der "Theologische(n) Realenzyklopädie" schreibt, daß Berdjaevs Philosophie eine "erklärte Philosophie des Konflikts und des produktiven Reagierens" (aaO Bd.5 1980 S.596) sei. Ohne die Kategorie der Intuition kann man den Religionsphilosophen gar nicht denken. Seine ureigensten Intuitionen kommen zwar alle dann in den Auseinandersetzungen mit anderen zum Tragen, sie werden auch teilweise dadurch entscheidend präzisiert. Aber oft werden sie eben auch entstellt durch ihnen fremde Zusammenhänge und Terminologie. Das sieht man am Beispiel des Freiheitsbegriffes, den Dietrich durch Dostoevskij bestimmt sehen will (ebd.), wo doch in der "Diskussion mit Dostojewskij" recht eigentlich nur eine zweifache Freiheit zum Ausdruck kommt, die beide in Spannung zueinander leben und die Tragik des Menschen verursachen: "Die erste Freiheit ist Freiheit des Anfanges und des Ungrunds, Freiheit des Wählens, Freiheit des Fragens nach der Wahrheit, Freiheit des Dunkels und der Unentschiedenheit. Die zweite Freiheit ist Freiheit des Endes und des Grundes, Freiheit im Gewählten, Freiheit in der Wahrheit, Freiheit im Licht und in der Entschiedenheit" (Bd.3 S.19). "Die erste Freiheit kommt zu sich selbst, sobald sie die zweite Freiheit als ihren Gehalt empfängt. Die zweite Freiheit kommt zu sich selbst, sobald sie die erste Freiheit als Teil ihrer Wahrheit bejaht. In der vereinigten Freiheit - als in der christologischen Freiheit - wird die tragische Gespaltenheit überwunden und der Bestand des ungespaltenen Menschen begründet" (ebd. S.20). Hier wird eben nicht deutlich, daß die "christologische Freiheit" ein Drittes, ein Neues ist (vgl. *Философия свободного духа* I bes. S.204 im Zusammenhang) - das hat Berdjaev auch im Zusammenhang mit dem Denken Augustins zum Ausdruck gebracht, wie wir noch zeigen werden. Auf der einen Seite besteht also die Gefahr, daß Gedanken

atomisiert und nicht im Gesamtzusammenhang betrachtet werden. Da wird durchaus Richtiges gesagt, aber die Tiefe droht verlorenzugehen. Auf der anderen Seite garantiert diese Methode nicht, daß die entscheidenden Probleme erkannt werden. So beläuft sich das, was Dietrich von der "Diskussion mit den 'Vitaldenkern'" unter der Rubrik "Andere" (nämlich die russischen Symbolisten!) berichtet, auf Biographisches und Belangloses, wo doch Stepun überzeugend gezeigt hatte, daß Berdjaev als Teil dieser geistesgeschichtlichen Erscheinung von dem Russland um die Jahrhundertwende, dem "Silbernen Zeitalter" zu betrachten ist. Doch davon, wie gesagt, später.

Ebenfalls zum hundertsten Geburtstag des Religionsphilosophen entstanden, also gleichzeitig mit den bisher erschienenen Bänden Dietrichs, aber um zwei Jahre bei der Veröffentlichung verspätet, ist die Dissertation Paul Kleins "Die 'kreative Freiheit' nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt" (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. von Johannes Gründel, Bd.21, Friedrich Pustet, Regensburg 1976). Diese Arbeit wählt einen weniger originellen Weg der Darstellung und kehrt zur soliden Methode der systematischen Darstellung zurück (und führt sie auch vorbildlich aus). Freilich weiß Klein so gut wie jeder andere vor ihm, daß man Berdjaevs Denken nicht "systematisieren" kann, darum geht es ihm auch nicht. Offensichtlich dem Wink Berdjaevs folgend, der im Titel seiner Autobiographie gegeben ist: "Selbsterkenntnis - Versuch einer philosophischen Autobiographie", läßt Klein seine Arbeit beginnen mit einem Kapitel über "Das Leben von N.A.Berdjajew als existenzielle Interpretation seiner philosophischen Lehre" (Kapitel I.1. S.15ff). Wenn auch Leben und Lehre in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit mit genauso großer Berechtigung im umgekehrten Verhältnis gesehen werden können und vielleicht auch müssen (vgl. ebd. S.21), so wird doch deutlich, daß das Leben und das Denken Berdjaevs zusammengesehen werden müssen. Das wurde vor allem von Fielding-Clarke und Vallon berücksichtigt, wenn sie auch formal beide Themen

trennen und in zwei verschiedenen Durchgängen behandeln. Aber das Bedeutsame an dieser Arbeit ist die gründliche Bearbeitung des Zusammenhanges von der Berdjaevschen Rede von der Objektivation und des freien Schöpfungstums (Klein sagt "kreative Freiheit"). Damit hat Klein einen wesentlichen Aspekt der Urintuition Berdjaevs erhellt. Zwar schrieben viele andere vor ihm sowohl von der Freiheit als auch von der Objektivation bei Berdjaev, aber das freie Schöpfungstum als positiver Gegenpol zur Objektivation war noch nicht in dieser Ausführlichkeit und Klarheit herausgearbeitet worden. Hatte Rössler unseres Erachtens zu stark den Objektivationsgedanken als pessimistische Seite Berdjaevs "Weltanschauung" betont und auch das Schöpfungstum unter diesem Aspekt gesehen (Rössler S.142ff), so stellt Klein dieses in den ihm eigenen Rahmen der Eschatologie und des Reich-Gottes-Gedankens wieder hinein (dies hat Rössler nicht deutlich genug gesehen, vgl. ebd.S.172 mit Anm.454). Daß Klein - wohl unter Bezugnahme auf Teile der Darstellung von Berdjaev in Stepuns "Mystische Weltschau" - doch die entscheidende Passage "Die Erkenntnislehre Nikolai Berdjajews. Objektivation und Symbolismus" übergeht, bedeutet ein Nachteil dieser bemerkenswerten und lesenswerten Arbeit, der aber in dem gesteckten Gesamtrahmen nicht zu sehr ins Gewicht fällt. Es geht Klein doch mehr um die ethische Seite der Sache als die erkenntnistheoretische, obwohl diese von ihm durchaus mitbehandelt wird (vor allem S.42-56). Und das, was Stepun in der einzigen uns bekannten Analyse von Bedeutung des Berdjaevschen Sprachgebrauchs mit dem "etwas künstlerischen Begriff der Verobjektung" (aaO S.115) zum Ausdruck bringt im Blick auf den Berdjaevschen Begriff "Objektivierung" (oder "Objektivation", beide werden für das russische объективация verwendet), der "schon in der russischen Sprache ...mißverständlich, in der deutschen...aber geradezu irreführend" ist (ebd.), wird auf anderem Wege bei Klein doch deutlich.

Eine weitere sehr solide Arbeit, die in diesem Zusammenhang genannt werden muß, ist die Dissertation auf religionswissenschaftlichem Gebiet Carolyn De Swarte Giffords. Diese trägt

die Überschrift "Spirituality in Slavonic Christianity and the Philosophy of Nicholas Berdjaev" (Northwestern University Ph.D. 1975). Auch diese Arbeit leistet echte Quellenarbeit und ist auch bemüht, die russische Begrifflichkeit für den nicht Kundigen verständlich zu machen. Als religionswissenschaftliche Untersuchung ist sie natürlich daran interessiert herauszustellen, was das Verhältnis Berdjaevs zur russischen Orthodoxie war und wie sich diese beiden zum westlichen Typus des Christentums verhalten. Frau De Swarte Gifford zeigt in dieser Arbeit eine umfassende Kenntnis des Russentums, die sich keineswegs auf religionsgeschichtliche Phänomene begrenzt. Es ist ihr gelungen (allem Anschein nach ohne die Vermittlung Stepuns) die Beziehungen Berdjaevs zu den Symbolisten und seine Zugehörigkeit zum "Silbernen Zeitalter" zu sehen. Sie hat auch die Schlüsselstellung des Aufsatzes "Erlösung und Schöpfung. Zwei Auffassungen vom Christentum", der dem Andenken Vladimir Solovjovs, einem der geistig-geistlichen Väter Berdjaevs gewidmet war (Путь Nr.2 1926 S.26-46), erkannt und in englischer Übersetzung ihrer Arbeit als Anhang beigegeben (Berdjaev ließ diesen Aufsatz bereits als Ergänzung und Korrektur zu "Der Sinn des Schaffens" der deutschen Übersetzung dieses Frühhauptwerkes beifügen). Sie geht bewußt von diesem Aufsatz aus, um das übrige Schrifttum Berdjaevs dann in seiner Relation zu ihm zu sehen. Das ist methodologisch keineswegs der schlechteste Weg, besonders nicht bei dieser Wahl des Ausgangspunktes. Eine nicht geringe Schwierigkeit in der Berdjaevforschung wird dadurch umgangen bzw. vermieden, nämlich die Betrachtungsweise, daß alle Schriften und Aussagen Berdjaevs auf einer Ebene und undifferenziert zu betrachten wären. Man wird sie wohl in einer Linie sehen müssen, aber diese Linie ist keineswegs eindimensional gerade.

Sehen wir recht, dann ist außer der kurzen Notiz Stepuns bis heute keine Bemühung gemacht worden, die recht eigentümliche, ambivalent-schillernde Sprache Berdjaevs in ihrer

Eigenart zu verstehen. Zwar haben wir viel Fortschritt sehen dürfen im Verlaufe der letzten dreißig Jahre im Blick auf das Ernstnehmen der Notwendigkeit, die russischen Texte zur Grundlage der Berdjaevforschung zu machen, aber über die Bemühung hinaus, die Eigenart der russischen Begrifflichkeit im allgemeinen zu veranschaulichen (wie es Frau De Swarte Gifford es in vorbildlicher Weise mit einem Glossar tut), hat niemand den Versuch gemacht, das *Russisch Berdjaevs* zu untersuchen. Hier ist die Berdjaevforschung noch weit offen, wir in unserer Arbeit sind mit von dieser Zielsetzung geleitet; unsere Untersuchung und ihre Ergebnisse wären nicht ohne sie denkbar gewesen. Hier ist die Arbeit an Berdjaev noch nicht abgeschlossen.

Daß die Beschäftigung mit Berdjaev aber auch sonst nicht zum Abschluß gekommen, im Gegenteil, durch die größeren Arbeiten der letzten Jahre geradezu angeregt worden ist, zeigt auch der von Helmut Gollwitzer jüngst verfasste Artikel in "Evangelische Theologie" (Heft 2 März/April 1980 S.126-142) unter dem Titel "Wiederbegegnung mit Nikolai Berdjajew". Allerdings ist dieser Artikel, der zunächst wie eine Reklame für das im Burkhardt-Verlag erscheinende Werk Dietrichs anmutet, doch bald klar stellt, worum es eigentlich geht, nämlich um die Vereinnahmung Berdjaevs für den "Sozialismus" Gollwitzers (schon aaO Anm.2 S.127, dann massiv ab S.138, wo er im übrigen mit seiner Barthinterpretation wohl auch nicht überall auf Zustimmung stoßen wird) ein klassisches Beispiel für das, was in verschiedenen "Wellen" der Berdjaevforschung immer wieder geschehen ist: Berdjaev wird benützt, aber nicht in Wahrheit begegnet, um es mit dem Wort Gollwitzers zu sagen. Gollwitzer geht es nicht um den eigentlichen Beitrag Berdjaevs - in der Sozialismusfrage gleich garnicht -, sondern er wählt einseitig und bewußt tendenziös aus den durchaus vielschichtigen und ambivalenten Aussagen Berdjaevs zum Thema aus und verdeckt so den Tiefgang und überhaupt den Sinn der Gedanken. Obwohl dieser Artikel strenggenommen nicht in eine Dar-

stellung der Forschungsgeschichte hineingehört, muß wegen des breiten Leserkreises doch einiges gesagt werden. Daß Berdjaev nicht seine Sozialismus- und Kommunismuskritik (beides ist mindestens bis zur Oktoberrevolution in eins zu setzen) aus bourgeoiser oder kapitalistischer Vernarrtheit heraus konzipiert, sondern auch für alle anderen politischen Strömungen eine treffende Kritik bereit hält, dürfte - wenn dies nicht schon aus dieser jeweiligen Kritik selbst deutlich, dann spätestens seit der Harvardrede Solzenicyns *per analogiam* wenigstens verständlich wird - doch wohl für die meisten eine Selbstverständlichkeit sein. Wenn Gollwitzer Berdjaev einen "Sozialist(en) von seinen Anfängen bis zuletzt" (ebd. S.138) nennt, dessen "Sozialismus" aber "im Rahmen des bürgerlichen Milieus, eine Angelegenheit vereinzelter Denker ohne Arbeit an der Basis und ohne politische Praxis" war, "stärker in den Postulaten als in der Analyse, vor der Befleckung mit der revolutionären Gewalt zurückscheuend und mit der Bedingung der vorhergehenden inneren Umkehr von den realen Faktoren, die auf die Revolution drängten, sich entfernend. Aber immerhin, sie (Berdjaev, Bulgakov u.a.) wurden nicht zu Renegaten, sie wechselten nicht zur Konterrevolution über, sie hielten dem Sozialismus - wenn auch in einem sehr idealistischen Verständnis - die Treue" (ebd. S.138f). dann fehlt dafür jede Begründung. Zur "politischen Praxis" und zur "Arbeit an der Basis" hatte Gollwitzer selbst erst wenige Sätze zuvor von der Verhaftung und Verbannung Berdjaevs in Zusammenhang mit seinen politischen Aktivitäten berichtet (dazu käme die reiche Tätigkeit als Publizist und Redner/Disputator), und Gollwitzer scheint es entgangen zu sein, daß Berdjaevs Ablehnung des Marxismus Hand in Hand mit seiner Ablehnung des Idealismus ging (wenn dies auch biographisch nacheinander kam), warum er Marx auch einen "extremen Idealisten" nennen kann, so daß die Rede von einem "idealistischen Sozialismus" bei Berdjaev eine Unmöglichkeit ist. Aber die Behauptung, Berdjaevs Marxkritik sei "unzulänglich, weil offenbar auch seine Marx-Kenntnis unzulänglich gewesen", ja

gar sein Marx-Verständnis "teils durch die Kautskysche, teils durch die Leninsche Marx-Interpretation bestimmt" sei "kaum" aber "durch genaueres Studium von Marx selber" (ebd. S.140) ist nichts anderes als der verzweifelte Versuch, an die treffende Marx-Kritik Berdjaevs vorbeizumanövrieren. Wenn schon Gollwitzer das Thema der Objektivierung bei Berdjaev anschneidet und hier eine Versöhnung zwischen Berdjaev und Marx auf dem Wege der Neomarxisten herbeiführen will, täte er gut daran, den entsprechenden Abschnitt der Arbeit Kleins (die ja überhaupt das Thema der Objektivierung in den Mittelpunkt stellt, von Gollwitzer aber nicht einmal unter seiner Auflistung der "neueren" Literatur gezählt wird; s. ebd. S.127) über "Depersonalisierung in der Gesellschaft" im Blick auf die Gesellschaftssysteme (Klein, S.84ff) zu lesen. Dort befindet sich eine, wenn auch kurze, so doch abgewogene Darstellung, die das Wesentlichste berücksichtigt. Dort wird deutlich, daß Berdjaev nicht das eine System dem anderen vorzieht, nicht das eine zugunsten des anderen verwirft, sondern seine Kritik an beide richtet. Berdjaev will nicht ein politisches System (seit er dem Marxismus den Rücken gekehrt hat), und eine politische Partei gleich gar nicht. Er will vielmehr das Reich Gottes, und das ist für ihn etwas, das unvereinbar mit dieser Welt ist, wie noch ausführlicher zu zeigen sein wird. Das Reich Gottes ist ein eschatologisches Phänomen, das erst am Ende der Zeit, und das heißt am Ende der Geschichte voll verwirklicht werden kann durch die Transfiguration der Welt und der Menschheit. Die sozialistische Idee (nicht soziale Gerechtigkeit) hält Berdjaev für eine Pervertierung des Reich-Gottes-Gedankens und in ihrer Wurzel schon anti-christlich. In ihm einen "christlichen Sozialisten" sehen zu wollen ist von daher ein höchst bedenkliches Unterfangen. Gollwitzer selbst schrieb vor nahezu zwanzig Jahren in seinem Geleitwort zu Klamroths "Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Berdjaev" (ein im Übrigen höchst irreführender Titel): "Nikolai Berdiajew, der große wirkliche Denker, der durch die revo-

lutionären Umwälzungen nach dem Westen verschlagen wurde, hat hier nicht nur wie manche seiner Schicksalsgefährten seine Aufgabe in der Vermittlung besserer Bekanntschaft mit Geistigkeit und Frömmigkeit des europäischen Ostens gesehen, also in dem Beitrag zur Überwindung des großen Schismas, das seit dem Mittelalter die westliche und die östliche Christenheit und damit West- und Osteuropa trennt. Er hat darüber hinaus mit wichtigen Werken in die philosophische Diskussion des Westens eingegriffen, die geistigen Hintergründe politischer Ideologien enthüllt (!) und eine sehr eigenartige, östliche und westliche Elemente vereinigende christliche Philosophie entwickelt" (aaO S.5). Die Enthüllung der "geistigen Hintergründe politischer Ideologien" gilt aber genauso für die von Marx herkommenden Ideologien wie für die Kapitalismus- Faschismus- und Nazismus-Kritik Berdjaevs. Das wird dem Helmut Gollwitzer von 1962 nicht entgangen sein. Nur seitdem er die Frühschriften Marx' "entdeckt" hat, meint er (in seiner "Wiederbegegnung mit Nikolai Berdjajew"), daß "die Entdeckung der Marxschen Frühschriften...an ihm (Berdjaev) vorbeigegangen" sei, und daß dieses "den Wert von Berdjajews Marx-Kritik" "mindert", "nicht aber den Wert seiner Gedanken zum Sozialismus, die man wegen ihrer unleugbaren Grenzen nicht von vornherein abtun" solle (aaO S.140). In seinem großen Aufsatz¹ "Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube", der inzwischen auch als Buch vorliegt unter dem gleichen Titel (Hamburg 1974⁵), setzt Gollwitzer ziemlich viel gerade auf die Frühschriften, wenn er auch das Problem der Zuordnung zu den späteren Schriften sieht. Aber gerade an Stellen aus den Frühschriften Marx' wie die Seite 71 von Gollwitzer zitierte läßt sich die Marx-Kritik Berdjaevs bestätigen. Er schreibt: "An dieser Stelle sind...noch zwei Probleme der Marx-Interpretation zu Erwähnen: I. Es ist bei dem zuletzt Gesagten unterstellt, daß Marx ausweislich seiner Beziehung zu Hegel tatsächlich eine innergeschichtliche Versöhnung der bisherigen Widersprüche

1) Abgedruckt in: Marxismusstudien. Vierte Folge, hrsg. von I.Fetscher, VII, Tübingen 1962.

menschlicher Existenz in einem absoluten Sinne im Auge hat, - so, wie er als junger Mensch ausdrücklich proklamierte: 'Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus-Humanismus, als vollendeter Humanismus-Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.' Obwohl sich im Marxschen Leben kein Bruch im Sinne einer ausdrücklichen Distanzierung von dieser Jugendvision feststellen läßt (!), kann man doch fragen, ob es richtig ist, diese als Vorzeichen für Marx' ganze Lebensarbeit zu sehen." Gollwitzer selbst weiß eine (allerdings hypothetische) Antwort auf seine gestellte Frage: "mit der abnehmenden Bindung an Hegel könnte beim späteren Marx auch dieser absolute Charakter seiner Endvision abgenommen haben" (ebd. S.72). Es sind aber gerade die hier beim jungen Marx bereits vorhandenen Gedanken und Visionen, die Berdjaev radikal ablehnen muß. Entweder hat Marx sich nicht geändert in diesem Punkt, oder aber Berdjaev hat ihn von diesem Anliegen seiner Frühschriften her verstanden. Die Aufhebung der Widersprüche der Geschichte bedeutet für Berdjaev - wie noch eingehender zu zeigen sein wird - die Aufhebung der Geschichte selbst, so daß die "mit Recht" von Gollwitzer wiederholte Frage, "wie denn nach solcher Aufhebung der Widersprüche die Geschichte weitergehen solle..." (ebd. S.71) besser beantwortet als unter dem Postulat eines relativierten Revolutionsbegriffes, der vom Menschenmöglichen ausgeht und auf eine "reale Utopie" hinzielt (ebd. S.72), ausgewichen wäre. Letztlich ist die Frage des Todes entscheidend. Und das Schweigen des älteren Marx zum Todesproblem kann jedenfalls nicht verstanden werden als Zurücknahme der früheren, in Anlehnung an Hegel und Feuerbach gemachte Aussage, der Tod sei der harte Sieg der Gattung über das Individuum (ebd. S.102). Wer aber wie Berdjaev an die Auferstehung der Toten glaubt, kann nicht eine innergeschichtliche Eschatologie haben. Der Glaube an die Auferstehung und die

grundlegende Überzeugung Berdjaevs von der Wirklichkeit des Gottmenschentums machen die Kritik sowohl am Liberalismus und dem von ihm begünstigten Kapitalismus als auch am Utilitarismus sowie Utopismus eine innere Notwendigkeit. Berdjaev ist tatsächlich "nicht überholt" und "nicht vergangen" (Gollwitzer, Evangelische Theologie aaO S.142), aber nicht deswegen, weil er "die Kirche... zur Erkenntnis der möglichen Verbündeten unter den Ungläubigen" "ruft" (ebd. S.141). Wer das behauptet, hat Berdjaev nicht verstanden und treibt Hohn mit den doch viel ernsthafteren und seriöseren Gedanken dieses Zeitkritikers, der nie einen Hehl daraus gemacht hat, daß der Geist auch außerhalb der Kirche am Wirken ist, und zwar nicht selten zur Beschämung einer erstarrten und verknöcherten Christenheit, die den Weg vom Sakramentalismus-Klerikalismus zum zeitkritischen Prophetismus immer noch nicht gefunden hat.

Die Berdjaevrenaissance in der Sowjetunion zeigt uns indes den Grund seiner Aktualität. Im Folgenden bringen wir Auszüge aus einem Pressebericht von Wolfgang Strauss¹, der sich mit seinem Buch "Bürgerrechtler in der UdSSR" (Freiburg 1979) als Kenner der Lage ausgewiesen hat.

"In der national-religiösen Opposition wird, unter Berufung auf Dostojewskij, Solowjow, *Berdjajew*, Leo Tolstoi, das "Religiöse" als Schlüsselfrage begriffen und definiert. Die Lüge des Kommunismus sei die Lüge der Gottlosigkeit, meinte vor 50 Jahren der *Ex-Marxist Nikolaj Berdjajew*. 'Hier liegt die Quelle des ganzen Unheils,' war seine entscheidende These.

"Die 'Lüge der Gottlosigkeit' verbirgt sich nach Berdjajew auch im westlichen Materialismus und in dessen Herrschaftsform, im Liberalismus - daher das kategorische Nein von Schafarewitsch, Maximow, Solschenizyn² und vieler anderer gegen eine Nachahmung des "westlichen Modells", d.h. Parteienparlamentarismus, kapitalistischer Konkurrenzkampf, ethischer Pluralismus. Solschenizyns Harvard-Rede ließ am Nein keine Zweifel aufkommen. Nach der Erkenntnis von Rußlands Konservatismus hat der Kommunismus das 'Versagen der Christen', wie *Berdjajew* es ausdrückte, offengelegt, er hat den Christen aber auch eine Chance der Erneuerung gegeben: durch das Martyrium.

"Die Schlüsselfiguren für den russischen Konservatismus

1) Abgedruckt in: "idea", 18.9.1978 (Nr.38) S.IIf. (Hervorhebungen von uns.)

2) Vgl. zur Ähnlichkeit der Fälle Berdjaev und Solzenicyn Klein S.33.

von heute heißen Dostojewskij und *Berdjajew*. Darum erlebt Rußland eine Ideen-Renaissance dieser beiden Denker. Es war ihr kämpferischer Geist, der Solschenizyn und Schafarewitsch inspirierte, als primäre Notwendigkeit nicht eine soziale, politische Revolution zu proklamieren, sondern eine geistige.

"Von Dostojewskij und *Berdjajew* übernahmen Rußlands Konservative der Gegenwart die Erkenntnis, daß der westliche Humanismus, als Wiege des Liberalismus, die große Sünde wider den Geist sei, weil der areligiöse Humanismus meint, der Mensch sei sich selbst genug, seine 'Selbstverwirklichung' sei das Endziel totaler Emanzipation. '*Menschlichkeit ohne Gott wird zur Unmenschlichkeit*', sagt *Berdjajew*, und Solschenizyn schlußfolgert in seiner Harvard-Rede: Der Humanismus trägt den Keim des Antihumanismus in sich. Die Lüge des Kommunismus besteht nach Ansicht der Konservativen in der Verabsolutierung und Idolisierung relativer Werte (Klasse, Klassenbewußtsein, soziales Kollektiv), in der Vergottung der gottlosen Menschen-Macher und in der Leugnung von Gnade, Opfer, Erlösung. *Berdjajew* nannte den Kommunismus deshalb einen 'billigen Religionersatz unserer Zeit'. In der heutigen national-religiösen Opposition in der Sowjetunion zeigt sich, daß - wie schon immer in Rußland - die Abschüttelung eines fremden Jochs, sei es geistiger oder politischer Art, einen religiösen Kern und religiösen Ausgangspunkt hat."

Berdjaev ist heute noch aktuell, noch nicht überholt. Das zeigt sich unter anderem an der Stärke seiner Einwirkungskraft auf die "Dissidenten", die heutige Intelligentsia, die ihre Geisteskraft nicht hat brechen lassen, sondern mit Berdjaev die Notwendigkeit einer geistig-religiösen Revolution proklamieren. Daß seine Kritik an die heute schon zwei Generationen alte materialistisch geprägte bolschewistische Revolution noch solche Aktualität und Überzeugungskraft innerhalb dieses Systems - aber auch an unseren Materialismus hat, sollte aufmerksam werden lassen. Die bigotte Kritik Gollwitzers an Berdjaev hat also dennoch etwas Richtiges an sich. Berdjaev ging es in seinen reifen Jahren nicht um eine Revolution der Massen, um Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen. Wie er selbst in späteren Jahren sagt, ging es ihm sogar von Anfang an weniger um die soziale als um die persönliche Revolution - auch zur Studentenzeit im Bunde mit den Marxisten - und insofern um eine geistige Revolution des Menschen (Vallon S.55; gegen die Sicht Rösslers S.16ff).

Ein Werk, das eine unersetzliche Hilfe für die künftige Berdjaevforschung sein wird, ist die von Tamara Klépinine in mühevoller Arbeit zusammengestellte Berdjaevbibliographie, die um Vollständigkeit bemüht ist. Sie listet nicht weniger als 483¹ verschiedene Titel dieses unermüdlichen Schreibers, der die "Freude am Schreiben als einem handwerklichen Formen... nie gekannt" hat und "immer in verzehrender Angst, der Lavastrom seiner Inspiration könnte ihm unter den Fingern erkalten" schrieb in "fiebernde(r) Hast, ... die einigen Partien seiner Bücher etwas geradezu Beschwörendes verleiht" (Stepun aaO S.106). Die rund 200 Übersetzungen von fast achtzig russischen Titeln werden ebenfalls aufgelistet, so daß auf einen Blick zu erkennen ist, für welche Werke bzw. Artikel und Aufsätze Übersetzungen existieren und in welchen Sprachen. Sehr nützlich ist auch die Wiedergabe des Inhaltsverzeichnisses der jeweils angeführten Monographien, und zwar sowohl auf russisch als auch auf französisch. Desgleichen gilt für die Sammelbände und Anthologien (die, ohne die Lowries "Christian Existentialism", nicht vollständig aufgeführt werden). Ebenfalls sehr nützlich sind die verschiedenen Namens- und Titelverzeichnisse, die den umfangreichen Stoff leicht zugänglich und bearbeitbar machen. Die chronologische Anordnung läßt sich als Ganzes wie ein literarischer "Lebenslauf" lesen, der sinnvollerweise ergänzt wurde durch die Voransetzung eines von J.-C. Marcadé zusammengestellten biographischen Lebenslaufes und einer kurzen Charakterisierung "Les variations de Berdiaev, et l'essentiel" von Pierre Pascal. Die bisher sehr mühsame und schwere Arbeit des Bibliographierens wird kein Hindernis mehr darstellen für die Forschung, auch eine Studie über die Entwicklung in Berdjaevs Denken etwa während der Jahre des Ersten Weltkrieges wird sinnvoll und leicht (bezüglich der Quellenfrage) gemacht. Auch die Erforschung der Beziehung Berdjaevs zu anderen Denkern wird erleichtert durch das Namensverzeichnis, das auch die Aufsätze und Vorworte - nachdem Dietrich die Monographien katalogisiert hat - berücksichtigt. Das bedeutet aber zugleich, daß andere nur als

1) Dieser Umfang ist von der Forschung kaum geahnt worden. Hatte Meusel

die von Dietrich aufgeführten "Denker" in Betracht kommen, etwa Pablo Picasso, dem Berdjaev den größten Teil seines Bändchens "Кризис искусства" (Die Krise der Kunst) widmete sowie einen Aufsatz "Picasso" (textgleich mit Kapitel 2 des Bändchens) aus dem Jahr 1914 (София, 1914 № 3 S. 57-62) anlässlich einer Picassoausstellung, oder Aleksandr Blok, dem er eine "Verteidigung" schrieb (Путь № 26 S. 109-113), um nur einige zu nennen.

Von dieser großartigen Arbeit Frau Klépinines darf man einen Anstoß zur seriösen Arbeit an den verschiedenen Schriften Berdjaevs erwarten. Auch die größeren Arbeiten der letzten Jahre dürften dazu beitragen.

1962 die Zahl der Titel auf "rund 150" beziffert (ebd. S.82), sagt Klein nach fleißigem Bibliografieren 1976 vorsichtiger: "Sein umfangreiches Werk" habe "mehr als 300 Titel!" (S.13).

II. Die Stellung der vorliegenden Arbeit in der Forschungsgeschichte

Die Überschrift, die die hier vorliegende Arbeit trägt, ist alles andere als selbstverständlich. Wir sind uns dessen bewußt. Das liegt einmal daran, daß das Attribut "sakramental" bis zum heutigen Tag noch nie eine Rolle gespielt hat in der Berdjaevdeutung. Der vorausgegangene forschungsgeschichtliche Rückblick hat dies *e silentio* begründet. Zum anderen liegt das an unserer durchaus eigenwilligen Wortschöpfung "sakramentalphilosophisch". Auf ersteres kommen wir noch zurück. Zum Zweiten läßt sich sagen, daß das weniger an unserer Zusammenstellung von "sakramental" und "philosophisch" liegt, als am Begriff "Sakrament" selbst. Selbst solche, die sich zu den renommiertesten Dogmatikern Deutschlands zählen, scheuen sich nicht, die offenbar nur anscheinende ABC-Schützen-Frage zu stellen: "Was ist ein Sakrament?" (Eberhard Jüngel und Karl Rahner, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung¹). Aber gerade die Antwort Jüngels auf diese Frage, die im Wissen um "die Vieldeutigkeit katholischer Definitionen und die Willkür evangelischer Verwendung des Sakramentbegriffes"² versucht wird, hilft zur Erläuterung der Intention unserer Begriffswahl. Nicht daß Jüngels Verständnis des Sakramentes im Anschluß an Karl Barth hier zur Grundlage gemacht würde. Im Gegenteil, die hier dargestellten Elemente der Philosophie Berdjaevs, die Spuren der liturgischen Sprache der russisch orthodoxen Kirche, namentlich aus dem Bereich der sakramentalen Feier, tragen, stehen der Einstellung Jüngels z.T. diametral gegenüber. Der Kontrast vermag aber den Gegenstand klar herauszustellen unter der Voraussetzung, daß die kontrastierenden Elemente sich auf einen gemeinsamen Hintergrund - eine gemeinsame Basis - zusammenbringen lassen. Dieser gemeinsame "Hintergrund" ist

1) Kleine ökumenische Schriften 6, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1971.

2) ebd. S.13

der von beiden geteilte Ausgangspunkt der Christologie. Eberhard Jüngel, dem späten Barth folgend, will in Jesus Christus "das eine Sakrament der Kirche" sehen¹, dessen Konsequenz - wie Hermann Diem schon im Anschluß an Barth verlangt hatte - hieße: "tun, was man im 16. Jahrhundert noch nicht tun konnte, was wir aber heute tun können und tun sollen, nämlich *den Begriff des Sakramentes für Taufe und Abendmahl fahren lassen*".² Taufe und Abendmahl sind für Jüngel nicht an sich Sakramente, sondern - und hier will er offenbar doch die beiden Praktiken der Kirche auch gegenüber dem verbal verkündigten Wort Gottes eine besondere Stellung welcher Art auch immer behalten lassen - sie sind "die beiden Feiern des einen Sakraments der Kirche"³. Die exklusive Bedeutung der Christologie Jüngels steht einer inklusiven Christologie bei Berdjaev gegenüber. Die Verengung des Sakramentsbegriffes bei Jüngel steht in einem reziproken Verhältnis zur Ausweitung der Zweinaturenlehre auf das Gottmenschentum bei Berdjaev. Bei Berdjaev steht der Mensch im Mittelpunkt, in der gleichen "sakramentalen" Beziehung zu Gott wie Jesus selbst - dank der Erlösung durch ihn. Er kann "kommunizieren", "teilhaben" an der Gottheit. Er ist nicht aufgefordert zum "Feiern", zum Ritus, das alles ist für Berdjaev "Sakralisation", "Objektivierung" und "Verdinglichung" eines geistig-lebendigen Verhältnisses, das in der direkten Ich-Du-Beziehung besteht, wo der Mensch in souveräner Freiheit eine neue Welt heraufziehen lassen kann durch seine Kreativität, die ihm in seiner erlösten Gottebenbildlichkeit gegeben ist. Doch wenden wir uns noch einmal dem Begriff "Sakrament" zu! Beim Aufkommen des Begriffes "Sakrament" wandern gewöhnlich⁴

1) ebd. S.33-37. vgl. die kirchenslavische Bezeichnung für Christus Таинствоначальник, die, analog dem griechischen *ἱερωσύνη*, "Sakramentenoberhaupt" oder aber "Sakramentenurheber" bedeutet. S.Vasmer ааО Bd.2 S.203; Г.Дьяченко, Полный церковно-славянский словарь, Москва 1899 S.707.

2) Zitiert nach E.Jüngel ebd. S.35.

3) ebd. S.36. vgl. auch S.37-40, 59-61.

4) Wir gehen davon aus, daß gewöhnlich nicht an Interpretationen wie die von Ernst Fuchs (sakramentale Funktion der Sprache/des Textes) gedacht wird. Mit dieser Karikatur meinen wir nicht die gegenwärtige Diskussion wiederzugeben, sondern höchstens einen Durchschnittskonsens.

die Gedanken des evangelischen Christen zunächst zur Taufe und zum Abendmahl. Der Katholik und der orthodoxe Christ hat ein etwas breiteres Spektrum der damit zusammenhängenden Dinge, aber letztlich sind die Assoziationen die gleichen, auch wenn ihre Interpretation vor allem in der neueren Kirchengeschichte die Konfessionen auseinanderhält. Der Streit entfacht sich nämlich an dem objektiven, sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand bzw. an der ebenso wahrnehmbaren kultischen Handlung¹ (Brot, Wein, Wasser, Öl, Wort, Zuspruch, Handauflegung, Salbung usw.) um sich von dieser Ebene aus sich auf die des Transzendentalen - Sakramentalen im Sinne Göttlichen Wirkens auszubreiten. In der neueren Diskussion, namentlich unter den katholischen Wissenschaftlern, ist man zur griechischen Ursprache zurückgegangen und gibt "sacramentum" mit "mysterion", der heute noch verwendete Terminus in der orthodoxen Kirche², wieder. Dieser Schritt ist nicht nur hilfreich, er ist notwendig für das Verständnis der Problematik, denn das für den kirchlichen Bereich dem römischen Recht und der Heidenreligion entlehnte Wort "sacramentum" soll lediglich als Übersetzung für "μυστήριον" dienen, hat aber einerseits durch die Jahrhunderte vieles von der Vielschichtigkeit des griechischen Äquivalents verloren und andererseits römische Vorstellungen dem Ursprünglichen beigelegt, so daß es nunmehr verdinglichte Vorstellungen der "Mysterien" im Kultus bewirken kann. Und gerade an diesem Schritt bietet sich ein Zugang zum Verständnis von Berdjaevs Ansatzes an. Denn wobei die kirchliche Theolo-

1) So z.B. Werner Elert: "Die Sonderstellung der Lehre von Taufe und Abendmahl besteht also darin, daß sie ihren Ausgang nicht vom Kerygma der Kirche, sondern von ihrem kultischen Handeln zu nehmen hat." (W.Elert, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Berlin 1940 S.435). Elert begründet im Folgenden das Besondere am gegenwärtigen lutherischen Sakramentsbegriff gerade im kultischen Handeln, denn die "später (nach-reformatorische) bei uns eingebürgerte Beschränkung des Sakramentsbegriffes auf Taufe und Abendmahl ist nicht in einer inneren Wandlung des Begriffes selbst begründet. Sie trägt nur der Einsicht Rechnung, daß Taufe und Abendmahl, Absolution und geistliches Amt zwar sämtlich auf der Anordnung Christi und auf seiner Verheißung beruhen, daß aber nur die beiden ersten die Verheißung mit einem äußeren Ritus, also mit kultischem Handeln, verbinden." (ebd. S.437).

2) s.u.S.89f. Anm. 17.

gie im allgemeinen (und besonders dabei die westliche) das Transzendente vom objektiven "Sakramentsgegenstand" aus zu erklären pflegt, setzt Berdjaev beim Subjektiven an. Für ihn liegt der Schlüssel zur Transzendenz nicht in einer Sakralisation der Objekte, auch nicht in ihrer Symbolisierung, sondern im Treffpunkt des Himmlischen und Irdischen selbst, in dem dem Wesen nach Transzendenten, im Menschen. Er hat dem Sakrament noch eine ganz andere Funktion zugeordnet. Diese darzustellen wird eine der Aufgaben dieser Arbeit sein. Aber noch wichtiger als dies wird sein, die sakramentale Funktion des Menschen für die Welt darzustellen. Daß aus seinem Ansatz eine gänzlich verschiedene Rangordnung entsteht und andere Ergebnisse als in der "Orthodoxie" üblich sind, dürfte nunmehr selbstverständlich sein. Die Frage, die am ehesten entstehen dürfte, ist was das nun mit einem sakramentalen Denken zu tun hat. Diese Frage zu beantworten ist das Ziel dieser Arbeit. Denn daß Berdjaevs Denken (wie auch immer geartete) sakramentale Züge aufweist ist sicher. Dies wird zu begründen sein. Im voraus wollen wir nur andeutungsweise sagen, worum es sich dabei handelt.

"In der Basis der Philosophie liegt die Annahme, daß die Welt Teil des Menschen ist."¹ Mit diesen Worten gibt Berdjaev zu erkennen, welche Stellung die Anthropologie in der Philosophie einzunehmen hat. Die Philosophie hat ihren Ausgangspunkt nicht etwa "unten" in den Elementen der Natur, auch nicht "oben" im Reich der Ideen und der Metaphysik, sondern in dem beide Reiche in sich Verbindende, im Menschen.² Berdjaevs Philosophie geht aber nicht nur vom Menschen aus,

1) 0 назначении С.10.

2) W. Strombach hat jüngst die drei Wege, auf denen sich nach Aloys Wenzl alles Philosophieren sich zu vollziehen hat, wieder ins Gespräch um die Aktualität der Philosophie hineingebracht. Es handelt sich um den Weg von unten, den Weg von innen, und den Weg von oben. Der Weg von unten geht vom Naturgegebenen, der Weg von innen vom Menschen und den anthropologisch-sozialen Problemen, und der Weg von oben schließlich vom Ansatz über Urgrund und Ziel, Sinn und Zweck des Seienden aus. (Werner Strombach, Die Aktualität der Philosophie, in: Universitas, 34.Jg. Dezember 1979 Heft 12 S.1287-1293, S.1291).

sondern der Mensch bleibt fortwährendes Objekt als Subjekt des Philosophierens überhaupt. Durch sein ganzes Opus hindurch kehrt Berdjaev immer wieder zum Menschen als Ausgangspunkt und Ziel zugleich zurück.

Bei einem so anthropozentrischen Ansatz läge es nicht fern, einen humanistischen Faktor als movens zu vermuten. Doch bei Berdjaev ist das nicht zutreffend. Der Beweggrund für die zentrale Stellung des Menschen in der Philosophie entstammt vielmehr (paradoxaerweise) der Gotteslehre, und zwar speziell der jüdisch-christlichen der biblischen Offenbarung. Es ist der Grund-Satz, daß der Mensch *imago Dei* ist, der ein Nachsinnen über den Menschen überhaupt sinnvoll macht. Es geht Berdjaev um die "Humanität" des Menschen in seiner Eigenschaft als Ebenbild Gottes. Paradox ausgedrückt (und das ist vielleicht die Berdjaev gemäße Weise): wenn der Mensch am Anfang von Berdjaevs Denken steht, dann steht Gott bereits hinter ihm. Im letzten dem Menschen Erkennbaren - sich selbst - ist etwas angelegt, das ein weiteres Erkennen ermöglicht. Im Spiegel sieht man nicht nur Glas (streng genommen sieht man gerade das Glas nicht), sondern auch Abbildungen, die sonst von der Warte des Blickenden aus nicht gesehen werden können. Der Mensch weist spiegelartig über sich selbst hinaus.

Berdjaev rezipiert die alttestamentliche Bedeutung der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese liegt darin, daß der Mensch nicht den Weg zu Gott durch eine wie auch immer geartete, beseelte oder gar sakramental verwandelte Natur hindurch zu suchen hat, sondern selbst, als derjenige in den Gott *seinen* Odem eingehaucht und "ein wenig niedriger als die "elohim" gemacht (Ps.8) hat, zwischen Gott und Natur steht. Dies wird am Herrschaftsauftrag deutlich. Gerade an dieser Stelle wird Sinn und Notwendigkeit der Schöpfung für Berdjaev kenntlich. Wenn von mystischen und gar gnostisierenden Zügen zu reden sein wird, dann soll dies immer mitbedacht werden. Weiter muß noch bedacht werden, daß es Berdjaev nicht um eine vergöttlichende Erkenntnis geht, sondern um die Erkenntnis des wahrhaft Göttlichen am Menschen,

und eben dies ist *nicht* evident. Der erste Adam hat seine Gottebenbildlichkeit verdeckt und verschenkt nach Berdjaev¹ - sie konnte nur durch den "zweiten Adam" wieder erkennbar gemacht werden. Der, der wahrhaftig Gott und wahrhaftig Mensch ist, ist der exemplarische Mensch schlechthin, nur von ihm her kann man sich nach Berdjaev zu dem Grund-Satz von der *imago Dei* bekennen.

Göttliche Humanität ist also notwendig für eine wahrhaft humanistische Anthropologie. Alles bisherige Philosophieren hat dies nach der Meinung Berdjaevs noch nicht erreicht. Er treibt die sogenannte "Urbildchristologie" auf eigenartiger Weise auf die Spitze, ohne sie freilich so zu kennzeichnen. An dieser Stelle sieht er die Notwendigkeit einer tieferen Erfahrung der Zusammenhänge, und auch hierin liegt die Einzigartigkeit von Berdjaevs Denken. Von dieser Mitte aus bekommt das Umliegende und das Spezielle seine einzigartige Prägung. Und von dieser Mitte her macht er als Christ die radikale Forderung "weniger Theologe und mehr Anthropologe zu sein".²

Aufgrund von diesen Beobachtungen stellt sich erneut die Frage, was denn daran "sakramental" sei: wenn die Göttlichkeit des Humanums so zum Programm gemacht wird - und sei es unter dem Vorzeichen der Christologie und der Soteriologie - was für eine Bewandnis kann es noch mit dem Sakrament haben? Und ferner, wer die fast uferlose Sekundärliteratur zu Berdjaev auch nur oberflächlich kennt wird zurecht entgegennehmen, daß der Begriff "Sakrament" in der Berdjaevforschung bis dato überhaupt nicht von Bedeutung gewesen ist. Darauf hatten wir bereits hingewiesen. Zum ersten ist zu sagen, daß die Bestimmung des Menschen in Berdjaevs Philosophie die kirchlichen Sakramente (als *media salutis* verstanden) tatsächlich erübrigen müßte. Daß es aber im Leben Berdjaevs nicht zu dieser Konsequenz gekommen ist - er hat an den Sakramenten teilgenommen - zeigt schon, daß er ein anderes Ver-

1) Die neuere alttestamentliche Wissenschaft lehnt diese Interpretation der biblischen Texte entschieden ab. vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1972 S.27f.

2) Достоевский S.21.

ständnis des Sakramentes hat. Nicht zuletzt hängt das mit seinem Verständnis des Eschatons zusammen. Wie die Arbeit Carolyn De Swarte Giffords im Anschluß an den ebenfalls bereits erwähnten Aufsatz "Schöpfertum und Erlösung. Zwei Verständnisse (Auffassungen) vom Christentum" gezeigt hat, radikalisiert Berdjaev das Proprium der östlichen Soteriologie und verlegt das Heilsgeschehen mit in den Bereich der menschlichen Kreativität.

Das Schaffen, die Kreativität, ist für Berdjaev ein eschatologisches Handeln, denn das Ziel und Ende der Welt und der Geschichte (das Ziel ist final als Ende zu betrachten) im Reich Gottes wird herbeigebracht durch die schöpferische Tat. Die Aufgabe des Menschen liegt in der *Transfiguration* der Welt. Das ist die Aufgabe der wahren, inwendigen Kirche, die nicht am Ritus und Sakrament hängt, sondern vom Prinzip des *Gott-Menschentums* bestimmt ist. Die Sakramente der äußeren Kirche wirken nicht *ex opere operato*, sondern die Verwandlung der Elemente in der Sakramentalen Feier ist für Berdjaev ein Vorbild für die Aufgabe der Kirche an der Welt. Nicht eine verwandelte Natur (Brot und Wein) bringt der Kirche das Heil, sondern die Kirche bringt das Heil der Natur, indem sie sie durch die schöpferische Tat verwandelt. Das Gott-Menschentum hat eine sakramentale Funktion im Blick auf die Welt. Das zeigen nicht nur die Gedanken Berdjaevs, sondern vor allem ihre Präzisierung in seiner Begrifflichkeit. Die Kirche bringt das Heil der Welt durch die sakramentale Transfiguration der Natur als Vorbereitung für die Wiederkunft Christi. Erst dieser wird das Reich Gottes aufrichten. Im schöpferischen Akt durchbricht aber der Mensch die Barriere von Zeit und Raum und *partizipiert* an der Gottheit. Das ist das immanente eschatologische Geschehen. Das macht auch die Grenze des Reiches Gottes offen für die Gegenwart. Auch der Begriff "Partizipation", der aus dem Platonismus stammt (μέθεξις, μετοχή, μετέληψις)¹, aber zumindest nicht nur von daher bei Berdjaev zu erklären ist, hat bei Berdjaev ein sakra-

1) vgl. den Artikel "Partizipation" von L.-B. Puntel in *Sakramentum Mundi* Bd. III, Freiburg 1969 Sp. 1023ff.

mentales Kolorit. Er benützt das Verbum, das das "kommunizieren" in der Eucharistie bezeichnet, um den Partizipationsgedanken zum Ausdruck zu bringen - wir werden in Kürze darauf zurückkommen - und deutet dadurch die sakramentale Struktur seines Denkens an. Es dürfte im Vorbeigehen von Interesse sein in Erinnerung zu rufen, daß "communio" die lateinische Entsprechung zu κοινωνία ist, das Wort, das nach dem zehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes als Entsprechung zum Verbum μετέχειν im Herrenmahl der Eucharistie beheimatet ist. Die "koinōnia" beinhaltet aber gerade dann den Gedanken der *parti-accipatio*, der Teilhabe, und zwar am Geistleib Christi. Berdjajev sieht diese beiden Formen des Partizipierens - in seiner Terminologie des Kommunizierens - in einem engen Zusammenhang. Die "Kommunion" gibt es nur im "Kommunizieren" an der Gottheit, und dies gibt es nur im Erfüllen des schöpferischen Auftrags des Menschen.

Den zweiten Einwand zu entkräften bzw. sein Aufkommen zu verhindern, wird an dieser Stelle nicht zu leisten sein. Dazu soll Teil 2 dieser Arbeit dienen. Immerhin ist nach unserem forschungsgeschichtlichen Rückblick deutlich geworden, daß es sich noch niemand zur Aufgabe gemacht hat, die Spracheigenart Berdjajevs zu untersuchen, und ohne diese Untersuchung käme es kaum zu der Feststellung, daß die Begrifflichkeit Berdjajevs zum Teil der sakralen Sprache entstammt. Dann wird aber auch zumindest verständlich, warum auch die sakramentale Denkstruktur bisher übersehen worden ist, denn die Übersetzer von Berdjajevs Werke haben - so will es uns scheinen - überall, wo nur möglich, für Übersetzungsmöglichkeiten in der profanen Sprache optiert. Lediglich Otto Freiherr von Taube hat in seinem "Nachwort des Übersetzers" im Anhang zu seiner Übersetzung von Berdjajevs "Der Sinn der Geschichte"¹ auf dieses Problem der Übersetzung überhaupt hingewiesen. Wir zitieren einige Passagen daraus:

1) aa0 (Darmstadt 1925) S.306-308.

"Es dürfte dem Leser das Verständnis des vorliegenden, aus einer fremden Sprache übersetzten Werkes erleichtern, wenn er wenigstens die Hauptgrundsätze erführe, nach denen die Verdeutschungsarbeit geschah. Ihre Kenntnis würde ihm einigermaßen den umgekehrten Weg als den, den der Übersetzer von den Gedanken des Verfassers aus zu neuem Wortlaut ging, erschließen: den Weg vom deutschen Wortlaute zu den Gedanken des Verfassers, auf die es beim Lesen ja einzig ankommt."¹

"Hat der Übersetzer...die auch sonst von ihm bei Verdeutschungen beobachteten Grundsätze eingehalten, so ist er von einem...diesmal abgewichen und zwar ebenfalls deshalb, weil es um die Übertragung eines philosophischen Werkes handelte, eines Werkes, dessen Elemente mehr noch als bei allen sonstigen Werken die Gedanken und nicht die Worte sind: gegen seine sonstige Gepflogenheit hat er diesmal die Fremdwörter nicht gemieden. Es gibt nun einmal Fremdwörter, die Kunstausdrücke sind, andere, die in eine ganze Mannigfaltigkeit von Begriffen hineinschillern, welche auch vom besten deutschen Ausdrucke nicht, annähernd zum Mitklingen gebracht werden kann usw. ..."²

"Wegen zweier, besonders für das Werk wichtiger (Begriffe) wäre noch einiges zu bemerken:

"Es ist mehrfach von einem 'Teilhaftsein' oder 'Teilhaftwerden an der Geschichte' oder 'an den Geheimnissen der Geschichte' die Rede. Diese Wendung entspricht derjenigen, die die griechisch-orthodoxe Kirche im Russischen für die Kommunion oder - um den in der protestantischen Welt gebräuchlichen, von Lagarde in den deutschen Schriften mit Recht so sehr als weihelos gescholtenen Ausdruck anzuwenden - für das Abendmahl gebraucht. Es erschien richtig, zum mindesten an den Stellen des Werkes, wo auch dem 'Teilhaftsein oder Teilhaftwerden an der Geschichte' usw. ein weihvoller, ein *sakramentaler* Charakter beiwohnt, den betreffenden Ausdruck mit 'Kommunion' oder 'Kommunizieren' zu übersetzen. Das russische Wort, das an den entsprechenden Stellen auf deutsch 'Geheimnis' gelautet hätte, war Genauigkeitshalber in diesem Zusammenhange durch das Fremdwort 'Mysterium' wiederzugeben, da es hier 'Geheimnis' im Sinne der griechischen Sprache gebildeten kirchlichen Begriffes bedeuten will. Der Leser wird im gleichlautenden Wortgewande diesen Begriff und den anderen, der 'Mysterienspiel' meint, schon unterscheiden können.

"Ähnlich verhält es sich bei dem von uns angewandten Wort 'Transfiguration'. Es steht für einen russischen Ausdruck, der 'Wandlung' oder 'Verwandlung' bedeutet, zugleich aber auch für jenen neutestamentlichen Vorgang auf dem Berge Tabor gebraucht wird, der in der Sprache der deutschen Protestanten 'die Verklärung' heißt. Der lateinische Kirchenausdruck 'transfiguratio' deckt sich genau mit dem

1) ebd. S.306.

2) ebd. S.306f.

entsprechenden russischen Worte. So ist es denn hier durchweg mit 'Transfiguration' wiedergegeben worden; denn entweder wohnen in diesen Zusammenhängen beide Bedeutungen dem Worte bei oder muß von diesem, selbst wenn eine Wandlung zum Schlimmeren, Niederen gemeint wird, der Gedanke der entgegengesetzten, der verklärenden Wandlung im Leser zum Mitschwingen gebracht werden."¹

Hier ist die Forschung dem am nächsten gekommen, was wir mit dieser Untersuchung zeigen wollen. Es wird nicht zufällig sein, daß Freiherr von Taube gerade die drei Begriffe *MYSTERION*, *KOMMUNION* und *TRANSFIGURATION* herausgegriffen hat. Er scheint etwas geahnt zu haben von dem Grundtenor Berdjaevs Sprache und Denkens, das erst 1934 mit dem Erscheinen des Werkes *Я и мир объектов* (Das Ich und die Welt der Objekte) allgemein hätte auffallen müssen. Nicht zuletzt verdankt er diese Einsicht seiner gründlichen Beschäftigung als Übersetzer mit der sprachlichen Eigenart seines Gegenstandes. In diesem Zusammenhang handelt es sich zunächst um das "Kommunizieren an der Geschichte", das ist aber nur ein Aspekt. Andere werden noch hinzukommen, etwa daß Berdjaev das Sein in seinen Grundelementen Freiheit, Person/Persönlichkeit (*личность*) und Liebe als "mysterion" bezeichnet und versteht, woraus verständlich wird, daß er die Interaktion der Person mit dem Korrespondent im Sein als Kommunion auffaßt. Dieses sakramentale Verständnis der Begriffe *mysterion-sacramentum*, *communio*, *kommunizieren* und *transfiguratio* bahnt nur den Weg zum Verständnis weiterer konstruktiver Begriffe wie *Symbol*, *Sein*, *Liebe*, *Geschichte* und andere mehr. Dies sei hier nur andeutungsweise gesagt. Wenn wir auch keineswegs behaupten wollen, daß das "sakramentalphilosophische Element" das zentrale in seinem Denken sei, so läßt sich doch sagen, daß, weil dieses Element mit der für Berdjaevs Denken unverzichtbaren Idee vom Gott-Menschentum engstens verbunden ist, sein Verständnis Licht

1) ebd. S.307f. Hervorhebung von uns.

auf den Gesamtzusammenhang werfen dürfte. Wir wollen aber mit dieser Untersuchung bewußt keine Gesamtdarstellung Berdjaevs versuchen, auch keine allgemeine Einführung vorlegen, solche sind, wie wir gezeigt haben, vorläufig in ausreichendem Umfange bereits vorgelegt worden. Unsere Aufgabe sehen wir darin, tiefer in die Einzelheiten von Berdjaevs Gedankenwelt einzuführen. Erst dann, wenn der von Lowrie zurecht bemängelte Abstand groß genug ist und die noch notwendige Klärung manch einer Einzelheit erfolgt ist, wird es wieder an der Zeit sein, eine Gesamtdarstellung in Angriff zu nehmen. Unser Beitrag versteht sich letztlich auch als Lesehilfe. Als solche ist er das Gegenteil zu dem Werk Dietrichs, das sich letztlich als "Vorform oder Alternativform zu einer Gesamtausgabe" bersteht. Eine Lesehilfe will aber nicht erschöpfend berichten, sondern das Entscheidende sagen.

In einer von der Mystik geprägten Philosophie wie die Berdjaevs gibt es keine für den nur rationalistisch Denkenden zufriedenstellende Systematik, die es ermöglichen könnte, alle Aspekte des Ganzen in eine einzige Linie der inneren Abhängigkeit zu stellen. Vielmehr gehen die Prinzipien in- und auseinander. Der Gedankenfaden bricht an mancher Stelle ab, um doch anderswo aufzutauchen und sich mit anderen Fäden zu verknoten und sich dann wieder zu verlieren. Das ist in der Forschung immer wieder gesehen worden¹, so daß wir hier nicht darauf einzugehen brauchen. Aber auch in dieser so gearteten Philosophie ist eine richtungsweisende Grundtendenz immer vorhanden.

Die Kategorien der Freiheit, der Person, der Kreativität, der Divinität, des Geistes und auch der Geschichte bestimmen den Kurs. Der Gott-Menschentum-Gedanke bleibt immer zentral. Dennoch hat Berdjaev eine nur sehr schwer verständliche Art des philosophischen Begründens. Dazu haben wir bereits die Stellungnahme Stepuns angeführt. Um Mißver-

1) Eine Zusammenstellung der Aussagen Berdjaevs hierzu in seiner Autobiographie hat Dietrich, Bd. I S. 35-38 gemacht. Bereits Rössler (S. 8f) hat auf diese Schwierigkeit aufmerksam gemacht, aber in seinen Ausführungen zu wenig darauf Rücksicht genommen.

ständnissen schon vorzubeugen sagt er wiederholt, daß die Mystik eine eigene Sprache hat, die nicht direkt in die theologische, aber auch nicht in die metaphysische übersetzt werden kann.¹ Dies bedeutet jedoch nicht, daß die philosophische Behandlung des Mysterions und der zahlreichen "Mysterien" allein in der mystischen Sphäre geschieht. Das Mysterion ist, pragmatisch gesehen, nicht Ausgangspunkt der Überlegungen Berdjajevs², sondern deren Ergebnis. Hierin liegt eine echte Dialektik. Berdjajev bejaht in seiner Praxis eine rational-philosophische Methode, aber nur zur Hälfte. Das Mysterion setzt dem rationalen Denken eine Grenze. Seine Werke sind aber ein Zeugnis dafür, daß aus dem Gegensatz von These und Antithese eine Synthese wird. Das Mysterion wird bei Berdjajev nicht erklärt, sondern erkannt.³ Man hat versucht, Berdjajev als Gnostiker darzustellen, vor allem während der Gnosiswelle der dreißiger Jahre. Gnostiker im herkömmlichen Sinne des Wortes ist er nicht. Schon deshalb nicht, weil er die Schöpfung bejaht und sich zu dem Mensch (nicht: Scheinmensch) gewordenen Erlösergott des Kreuzes bekennt. Und seine Mystik erinnert noch mehr an die alttestamentliche Weisheit mit ihren Begriffen wie *sod* und an die Apokalyptik mit dem aramäischen Mysterionbegriff *raz* als an seine direkten Vorgänger im Neuplatonismus, in der deutschen Mystik und in der russischen Religionsphilosophie⁴.

Berdjajev scheint in der Tat die Aporie der apophatischen Denkweise in Theologie und Philosophie, nämlich das gebrochene Verhältnis zu Geschichte und Welt, gelöst zu haben.

1) 0 назначении С.30, Дух и реальность С.127, Экзистенциальная диалектика С.27,40.

2) Eine Intuition ist in den allermeisten Fällen der Ausgangspunkt. Einzigartig ist indessen die Mitteilung, daß Berdjajev etwas "eines Tages im Traum sich aufgedeckt habe (Экзистенциальная диалектика С.17 Anm.2).

3) Er versucht in keiner Weise sich über das Mysterion zu erheben, sondern wird seiner teilhaftig (Смысл истории С.10f.).

4) Obwohl Berdjajev keineswegs Biblizist ist, hat er größere Ähnlichkeit mit diesen Zügen des biblischen Geistes als etwa mit neuplatonischen Spekulationen, mittelalterlicher Zahlenmystik und etwa den Erscheinungen eines Solovjov. Dennoch leugnet Berdjajev nie diesen Strang der Tradition. Vgl. u.S.76ff, 80, 95, 116 u.ö.

Sein Buch "Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit"

(О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии) leitet Berdjaev ein, indem er schon im ersten Satz, sogar im Titel der Einleitung bekennt, daß er im Rückblicken auf sein bisheriges Denken Widersprüche feststellen muß. In den sich anschließenden zehn Seiten¹ gibt er Rechenschaft darüber, ohne dabei in irgendeiner Weise die Widersprüche aufheben zu wollen. Auch wenn sie nicht gewollt sind, so sind sie dennoch notwendig. Vielmehr zeigt er, wie seine Philosophie sich prinzipiell von anderen unterscheidet, indem sie nicht eine Philosophie des festgefügt Systems, sondern eine des freien Geistes ist. Er bekräftigt, daß er kein Philosoph des akademischen Typs ist, kein Philosoph der Bücher - wenn er auch zu allen Zeiten ungeheuer viel gelesen hat. Er stellt sogar die Authentizität der Schulphilosophien in Frage², und behauptet, die wirkliche Philosophie sei immer Auseinandersetzung - eben nicht nur mit den Philosophien, wie andere sie erfahren haben, sondern - auch in und mit sich selbst. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich auf der Ebene der Existenz, nicht in der Form eines Strebens nach logischer Einheit und innere Übereinstimmung, und Existenz ist in sich widersprüchlich. Alles hängt hier am Berdjaevschen Begriff der Person (личность). "Die Person ist Unveränderlichkeit in der Veränderung."³ Ein Philosoph kann nicht einfach Grundmotive seines Denkens umändern je nach Umstand - das wäre Verrat an seinem Denken und an seiner Intuition. Berdjaev nimmt die Widersprüchlichkeit seines Denkens existenziell ernst und zeigt zugleich wie sie in der Philosophie sogar notwendig ist. Durch die Zeiten sind es nicht die Grundmotive oder zuvor genannten Prinzipien, die einer Änderung ausgesetzt wären, sondern die Bezüge und Realisierungen derselben. Seine Auseinandersetzungen mit

1) aaO S.9-18.

2) Das gilt im übrigen auch für die Zeit, in der er zu einer Schule "gehörte": im Marxistenbunde und kurz danach im Kreise der Aprioristen und Idealisten. Berdjaev ist nie "orthodox" gewesen. Das hat Panos auf einen sehr schönen Begriff gebracht, wenn er ihn fast sympathievoll einen "Häretiker aus Instinkt" nennt Panos, S.10).

3) aaO S.10, auch S.21.

anderen Philosophen und sonstigen Denkern waren zahlreich (wie das Werk Dietrichs in nahezu überwältigender Weise bezeugt) und tiefgründig, angefangen von der antiken und indischen Philosophie über die Kirchenväter und die mittelalterliche Mystik mit dem von dieser geprägten Idealismus plus Marx, bis hin zum modernen Existenzialismus und der dialektischen Theologie. Eine zweite Linie bildet sein russisches Erbe, obwohl eine Trennung hier überhaupt schwierig wird, da schon das russische Erbe schwanger geht mit Impulsen des Idealismus.¹ Berdjaev selbst mißt den Einflüssen aus dem Russentum am meisten bei, da seine Begegnungen mit Tolstoj² und besonders mit Dostoevskij richtungsweisend für sein Leben waren. Mit durchleuchtender Hingabe schreibt er von seiner Begegnung mit dem "Großinquisitor" Dostoevskijs und darin mit Christus. Seit der Begegnung pflegt er seine Mitdenker als "dostoevskische" und diejenigen fremd dem Denken Dostoevskijs zu bezeichnen und als solche in zwei Lager einzuteilen.³ So stellt sich Berdjaev in den Schatten Dostoevskijs, aber man sollte sich hüten, vorschnell daraus zu schließen, er sei "Schüler" Dostoevskijs. Wie vorhin angedeutet wurde, ist Berdjaevs erkenntnistheoretisches Prinzip zutiefst persönlich und so am "Ich", am Subjekt gebunden. Wenn ihm Dostoevskij (oder überhaupt jemand) etwas bedeutet hat, dann nur in dem Sinne, daß Berdjaevs Ideen, Intuitionen und Motive seinem Erlebnis der Dostoevskij-Zusammenhänge (oder sonstige) entsprochen haben. Dies trifft besonders für den Grundbegriff der Freiheit zu, der stark mit seiner Dostoevskijbegegnung zusammenhängt, wie er selbst eindeutig bezeugt.⁴

1) vgl. hierzu besonders die Arbeiten Tschizewskijs "Hegel bei den Slaven", Darmstadt 1961² sowie das bereits erwähnte Werk "Russische Geistesgeschichte", München 1974².

2) О рабстве S.13

3) Достоевский S.3f.

4) ebd.: "Die Idee der Freiheit war immer grundlegend für meine religiöse Gesinnung und Weltanschauung und in dieser primären Intuition der Freiheit traf ich mich mit Dostoevskij als meine geistige Heimat."

In diesem Zeitalter des Materialismus und Säkularismus, in dem Mystik zum Schimpfwort und Gnosis zum Schlagwort geworden sind, lohnte sich eine Neubesinnung auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Ist er der "ganz andere", oder sind wir seine Ebenbilder, seine Kinder? Auch die nach Berdjaev aufgekommene theologische Strömung, die die menschliche Erfahrbarkeit Gottes zur Voraussetzung eines Nachsinnens über das Sein Gottes erhoben hat und damit die Frage seines Seins von ihrem aufklärerischen Vorverständnis seines Soseins abhängig machten und darum die Wirklichkeit seines Daseins durch ihre Frage nach seinem Wosein ad absurdum führen mußte, ist an dieser Frage, die die ganze neuzeitliche Metaphysik plagte bis zur Flucht in den Agnostizismus und Atheismus, gescheitert. Berdjaev hat einen neuen Weg gezeigt, der die Aporie des Monismus und das Dilemma des Dualismus löst durch den Begriff des Kommunizierens, der Teilhabe.

Walter Schulz, Ordinarius für Philosophie an der Universität Tübingen, schließt sein vielgelesenes Büchlein "Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik"¹ mit folgenden Sätzen:

"Den Anfang der Entwicklung bilden Denker - Cusanus und Descartes - die die Subjektivität neu durchdenken und sie als Ausgangspunkt der Erkenntnis deklarieren, aber in der Weise, daß sie diese Subjektivität begrenzen durch einen zu ihr im Gegensatz stehenden Gott, der als unendlicher die endliche Subjektivität trägt. Auf diese Denker des Anfangs folgen dann Systematiker - Spinoza und Leibniz -, deren Anliegen es ist, einen ontologisch einsichtigen Zusammenhang zwischen der menschlichen und der göttlichen Subjektivität zu setzen, und zwar in der Weise, daß sie Gott nicht als Gegensatz zur menschlichen Subjektivität, sondern als Träger des Gesamtzusammenhanges, in den der Mensch eingeordnet ist, bestimmen. Diese Abfolge wiederholt sich nun in gewisser Weise weiterhin innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik: die vermittelnde Systematik wird wiederum in Frage gestellt durch eine erneut radikalere Bestimmung der Subjektivität, die sich ihrerseits in und durch das Gegenüber eines Gottes begrenzt. Dieses Hin und Her bildet den eigentlichen '*Zusammenhang*' der neuzeitlichen Metaphysik. Es bedingt, daß Gott als *Gegensatz* zur endlichen Subjektivität und als *Einheit* mit der endlichen Subjektivität bestimmt wird. Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik kann weder durch die eine noch die andere Bestimmung begriffen werden, und jeder Denker innerhalb dieser Metaphysik wird

1) erschienen: Pfullingen 1957 (1978⁶).

überholt, weil und insofern er nur einseitig denkt. Gleichwohl ist allen gegensätzlichen Bestimmungen etwas gemeinsam: die Denker der neuzeitlichen Metaphysik denken Gott und Mensch in und durch den gegenseitigen Bezug, sei dieser Bezug nun als Gegensatz oder Einheit gesetzt.

"Durch diese Bestimmungen gibt die neuzeitliche Metaphysik uns Heutigen, die wir durch sie gekennzeichnet sind, eine Ausrichtung. Sie fordert uns auf zu fragen: was ist das Wesen des Denkens, das sich einen Gott vorausdenkt, der sich zwischen den Extremen der Gegensätzlichkeit zu mir und der Einheit mit mir bewegt, in beiden Bestimmungen auf mich bezogen ist und doch nicht im Ich aufgeht?"¹

Auch Berdjaev läßt sich nur von diesem "Zusammenhang" her verstehen. Und doch scheint er ihn zu durchbrechen, gerade weil er "weder durch die eine noch die andere Bestimmung" Gott begreifen will. Vielleicht ist gerade dies der Grund, warum er als Denker heute nicht "überholt" ist, weil er eben nicht "nur einseitig denkt". Der Bezug zwischen Gott und Mensch bei Berdjaev ist weder durch Gegensätzlichkeit noch Einheit gesetzt. Gerade dies besagt das sakramental-philosophische Element der Rede von der Kommunion, der Teilhabe - gerade auch an der Gottheit -, worin weder Gegensatz noch Einheit ausgedrückt wird. Insofern ist Berdjaevs denkerische Leistung bereits im voraus eine Antwort auf die programmatische Frage von Schulz: "was ist das Wesen dieses Denkens, das sich einen Gott vorausdenkt, der sich zwischen den Extremen der Gegensätzlichkeit zu mir und der Einheit mit mir bewegt, in beiden Bestimmungen auf mich bezogen ist und doch nicht im Ich aufgeht?"

In den nun folgenden Seiten des zweiten Teils unserer Untersuchung geht es uns darum, "das Wesen dieses Denkens" bei Berdjaev, das wir "sakramentalphilosophisch" genannt haben, darzustellen. Ob ihm gefolgt werden kann, kann nur nach eingehender Auseinandersetzung mit seinem Denken beschlossen werden. Im dritten Teil unserer Arbeit hoffen wir hier eine mögliche Richtung anzudeuten. Daß heute in seinem Heimatland die Intelligentsia wieder mit Begeisterung seine Werke neu

1) aaO S.111f.

entdeckt und im Samisdat verbreitet, sollte uns aufmerksam werden lassen.¹

1) vgl. z.B. Hendrick Smith, The Russians, New York 1977 S. 577:
"Black market prices also skyrocketed in the past decade for Books by such early 20th-century Russian religious philosophers as Nikolai Berdyayev and Pavel Florinsky, who not only opposed Marxism but advocated a radical renovation of social life on the basis of Christian faith - themes that Solzhenitsyn has now sounded again."

2. TEIL

DAS SAKRAMENTALE ELEMENT IN DER PHILOSOPHIE NIKOLAJ ALEKSANDROVITSCH BERDJAEV

I. MYSTERION

A. Freiheit

In Berdjaevs philosophisch-theologischer Schau gibt es drei Voraussetzungen für eine christliche Mystik, drei Kennzeichen dafür, und zwar sind es die drei philosophischen Begriffe Person, Freiheit und Liebe.¹ Diese drei Begriffe werden Gegenstand des ersten Teiles dieser Untersuchung sein, jedoch aus einer methodischen Erwägung wird die Reihenfolge umgestellt, um die Freiheit an erster Stelle behandeln zu können. Wir hoffen, damit dem allgemein gewohnten ontologischen Denken entgegenzukommen.

Die Aussagen Berdjaevs über die Freiheit in seiner Autobiographie und den Stellenwert, die sie in seinem Denken einnahm, bieten eine willkommene Ergänzung und Zusammenfassung der früheren profusen Aussagen zum Thema. Dort gibt er zu erkennen, daß er seine Philosophie prinzipiell als eine Philosophie der Freiheit versteht, eine Philosophie, die nicht das Sein, sondern die Freiheit zum ersten Satz macht. Er ist sich indes Niemandes bewußt, der dies in einer so radikalen Weise wie er selbst getan hätte. Er sieht das Mysterion der Welt in der Freiheit verborgen, er sieht sich sogar aus der Freiheit geboren - und bekennt deshalb, daß er sein ganzes Leben lang in den Werken, die aus seiner Feder flossen, "Philosophie der Freiheit" geschrieben habe.² In demselben Zusammenhang erwähnt er die Schwierigkeit der Freiheit, deren man sich im Allgemeinen nicht bewußt ist, das damit verbundene Leiden, die Tragödie, die aus ihr erfolgt.³

Berdjaev setzt sich an dieser Stelle auch von den Schulphilosophien ab, indem er zeigt, wie die Freiheit für sie an die

1) Дух и реальность, с.127.

2) ebd. S.58f.: "Меня называют философом свободы. Какой-то черносотенный иерарх сказал про мне, что я 'пленник свободы'. И я, действительно, превыше всего возлюбил свободу. Я извошел от свободы, она моя родительница. Свобода для меня первичное бытие. Своеобразие моего философского типа, прежде всего, в том, что я по ложил в о с н о в а н и е ф и л о с о ф и и н е б ы т и е, а с в о б о д у. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце. В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить." vgl. О рабстве с.65.

3) Самопознание с.59, vgl. Царство духа с.93.

Willensfreiheit gebunden war, und somit die tiefere metaphysische Bedeutung, die für ihn in diesem Zusammenhang die primäre Frage war, verkürzt. Von dieser Warte aus entstand nach seinem Verständnis die Notwendigkeit der Differenzierung zwischen zweierlei Freiheiten.⁴ Aber die Problemstellung der Freiheit im Ganzen war es, die er als "a priori" für sein Leben bezeichnet, nicht nur für sein Leben, sondern für alles Leben, denn er sieht, daß alle durch die "Freiheit und ihre Erprobung hindurchgehen müssen".⁵

Neben Dostoevskij nennt Berdjaev vor allem auch Kant und Ibsen als von größerer Bedeutung für sein Verständnis der Freiheit, weil sie Vorarbeit auf diesem philosophischen Gebiet geleistet hätten.⁶ Es ist gerade diese philosophische Betrachtungsweise im Gegensatz zur pragmatischen der früheren Schulphilosophien, die ihn zur Ablehnung ihres statischen Verständnisses der Freiheit führte und ihm den Weg zu einem dynamischen Verständnis eröffnete. Diese Dynamik hängt mit der schöpferischen Kraft des Individuums zusammen. Sie besteht nicht in der Wahl zwischen den vor einem aufgestellten Größen "Gut" und "Böse", sondern vielmehr in der Erschaffung des Guten und Bösen aus der Freiheit heraus. Mit der Freiheit sieht Berdjaev das Thema des schöpferischen Aktes eng verbunden.⁷

4) ebd. S.60,65

5) ebd.

6) ebd. S.61. Berdjaevs Begegnung mit den Gedanken Ibsens kam erst, nachdem er seine Anschauung entwickelt hatte und wirkte daher mehr oder weniger bestätigend und ergänzend. Kant andererseits war Berdjaev schon von seiner Jugend an bekannt, und das Kant'sche Prinzip der Freiheit nur in Bejahung der Bindung findet sich wieder in Berdjaevs Auffassung von Freiheit "in und für (для)". vgl. Новое средневековье с. 43 und Смысл творчества с.141,142. Auch die Kant'sche Bindung der Freiheit an die Person/Persönlichkeit wird von Berdjaev bejaht (О рабстве с.30), aber eingegrenzt durch die Unterscheidung zwischen dem Reich des Individuellen und dem Reich des Geistes (ebd. S.64).

7) ebd. S.65: "Свобода воли необходима для ответственности и наказания. для меня свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла." vgl. Дух и реальность с.126.

Ein anderer Aspekt, den er im Rückblick auf seinen geistigen Weg erwähnt, ist die Notwendigkeit der Spaltung des Freiheitsbegriffes im Blick auf die Wahrheitserkenntnis. Nach seinem Schema gibt es eine anfängliche Freiheit, die es ermöglicht, die Wahrheit zu erkennen (gedanklich analog zur "gratia praeveniens"!), und es gibt eine letztliche Freiheit, die nur die Wahrheit einem geben kann (analog zu "gratia gratis data") - durch die Wahrheit wird man erst frei.⁸ In diesem Paradox wird ein "Freier""frei", und die Aufteilung des Inhalts des Begriffs wird notwendig, wie wir es etwa bei dem Gnadenbegriff der Hochscholastik kennen. In seiner Autobiographie führt sie Berdjaev nicht aus, wie denn auch vieles wegen der Kürze der Darstellung nur knapp beschrieben wird oder gar unerwähnt bleibt. Die Lösung des Problems liegt in dem Mysterion, eine Tatsache, die hier nicht ausgeführt und nur indirekt gesagt wird, aber den Ausgangspunkt für sein Verständnis der Freiheit bildet, wie in seinem übrigen Opus ausgeführt wird. Sie ist das Erbe der deutschen Mystik, besonders in der Form, wie sie Berdjaev in Meister Eckhardt, bei Jakob Böhme und Angelus Silesius begegnet ist.⁹ Diese Mystik teilt mit der Orthodoxen Kirche eine apophatische Theologie, die Berdjaev in seiner Suche nach einem passenden Medium sehr gelegen war, um seine Gedanken zum Ausdruck bringen zu können.¹⁰ Die apophatische Denkweise - im Gegensatz zur kataphatischen - definiert nicht durch Beschreibung und Attribut, sondern durch Negierung und ausschliessende Gedankenführung. So wird "das Absolute" - ein kataphatischer Ausdruck - durch die apophatische Ausdrucksweise zu dem "Nichts", dem durch nichts Beschreibbaren.

8) Самопознание с.66: "Истина познается в свободе и через свободу. Навязанная мне истина, во имя которой требуют от меня отречения от свободы, совсем не есть истина, а есть чертов соблаз. Познавание истины меня освобождает. Но тут одна свобода в конце, другая свобода в начале. Я свободно познаю ту истину, которая меня освобождает." (Das Jesuwort liegt hier wohl zugrunde); vgl. Философия свободного духа 1 с.187, Царство духа с.94.

9) Философия свободного духа 2 с.87,88; Дух и реальность с.121,122,124, 125; 0 назначении с.29. Auch Tauler und Weigel werden zugrunde gelegt. vgl. ferner Stanislas Fumet, A French Catholic's View of Berdyaev, in: The Eastern Churches Quarterly Nr.6 Vol.XI, Summer 1956 S.268-278: "He (Berdjaev) refers more often to Boehme, or to his catholic commentator Franz von Baader than to St.Paul..."

10) Z.B. Опыт эсхатологической с.96; 0 назначении с.29,34; Дух и реальность с.122.

Eckhardts Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit, Böhmes Postulat vom Ungrund – beide hat Berdjaev gebraucht, um zwischen dem Schöpfergott und dem Absoluten zu unterscheiden.¹¹ Dies wird aus einer inneren Notwendigkeit der Ontologie getan, denn wie schon angedeutet wurde, sind für Berdjaev Sein und Freiheit Alternativen und auf keinen Fall wesentlich vereinbar. Wenn der Schöpfergott Ursprung allen Seins ist, dann kann er nicht zugleich Urheber der Freiheit sein. Anders ausgedrückt: das Absolute, der Urheber der Freiheit, kann nicht der Schöpfer sein.¹² Berdjaev zieht eine deutliche Linie zwischen geschaffener Natur und ungeschaffener Freiheit, zwischen Sein aus Gott und Freiheit aus dem Ungrund. Freiheit ist in seiner Sicht meonisch.¹³ Das $\mu\eta\ \delta\upsilon$ von Böhmes Ungrund unterscheidet er von der ursprünglichen griechischen Bedeutung, die der Ausdruck trägt. Böhmes Gedanke sprengt für ihn die Grenzen der griechischen Ontologie, denn "Ungrund ist tiefer als Gott", ein Gedanke, der der griechischen intellektualistischen Denkweise nicht möglich gewesen wäre.¹⁴ Was man hier Ungrund, Gottheit oder das Nichts genannt hat, darf nicht im Sinne eines kataphatischen Attributs verstanden, d.h. mißverstanden werden, sondern es ist die letztmögliche apophatische Negierung, die an die abgrundlose Tiefe heran kommt. Im kataphatischen Denken wäre dies das höchste Attribut, das Absolute, die höchste Hypostase. Aber die apophatische Lösung scheint mehr in sich zu bergen. Das Nichts ist nicht vom Sein abhängig, es ist vor dem Sein, dem Sein gegenüber primär

11) О рабстве с.73: "Gottheit Экхардта и мистиков не есть Абсолютное, как предел отвлечения, а есть предельная Тайна, к которой не применимы уже никакие категории. Но о ней нельзя сказать, что она сотворила мир и находится с ним в соотношении. Бог не есть Абсолютное, Бог относителен творению, миру и человеку, и с ним происходит драма свободы и любви." vgl. О назначении с.29,31,36; Опыт эсхатологической с.97-101; Дух и реальность с.122-127; Смысл творчества с.312-313.

12) Опыт эсхатологической с.96; Дух и реальность с.122. Diese Aussagen lassen vermuten, daß Berdjaev – fast Marcion gleich – an eine Trennung zwischen Gott und einem Demiurgen denkt. Daß dies nicht so ist, wird im Folgenden ersichtlich werden.

13) Опыт эсхатологической с.99.

14) Дух и реальность с.126; Я и мир с.71; Достоевский с.71-72.

und von daher muß die Freiheit verstanden werden. Sie hat ihren Ausgangspunkt im Nichts - ist nicht geschaffen und untersteht daher dem Sein nicht. Hierin wurzelt das Primat der Freiheit über das Sein,¹⁵ das dann auch die Gegensätzlichkeit zwischen Freiheit und Natur zur Folge hat.¹⁶ Dieser Gegensatz ist ein beherrschendes Thema bei Berdjaev und ist verquickt mit der Frage des Geistes, der als Freiheit aufgefasst und der Natur gegenübergestellt wird.¹⁷

Freiheit (als der Geist), Schicksal (als die Natur), und Gott (die überweltliche Vorsehung) bilden die drei Prinzipien, die in der Welt aktiv sind. Hier ist wichtig, daß dies auf die Welt eingegrenzt wird, da sich alle drei Prinzipien aus dem Nichts und aus der Freiheit ableiten lassen. Das Schicksal ist in diesem Zusammenhang nichts anderes als das Ergebnis der meonischen "dunklen" Freiheit, wie sie sich in der Natur als "Notwendigkeit" manifestiert.¹⁸ Die Notwendigkeit darf nicht als Ausgangspunkt für die Freiheit angesehen werden, wie nach Berdjaevs Meinung der deutsche Idealismus es getan hatte, sondern die Notwendigkeit ist Produkt der

15) Опыт эсхатологической с.102:"Нichts не означает здесь ничтожества, оно вервичнее бытия, бытие вторично. Отсюда следует примат свободы над бытием. Свобода воли имеет в себе добро и зло, любовь и гнев, она имеет также в себе свет и тьму."; Царство духа с.89:"Философия свободы начинается со свободного акта, до которого нет и возможно бытие. Когда в основу кладется бытие и признается примат бытия над свободой, то все им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием." vgl. О рабстве с.63,65 sowie Я и мир с.71. Für Berdjaev muß das eine das Primat über das andere haben - entweder die Freiheit über das Sein oder umgekehrt. Опыт эсхатологической с.98 und О рабстве с.65. Dies ist die ausgereifte Erkenntnis der späteren Werke der Pariser Zeit. In О рабстве (vom Jahr 1939) stellt er rückblickend fest, daß er schon lange Zweifel gehegt hatte an der Wahrheit der ontologischen Philosophie im Ganzen und der platonischen im Besonderen, daß er dies auch schon in seinem früheren Werk Смысл творчества (aus der Moskauer Zeit noch vor der Oktoberrevolution) zum Ausdruck gebracht hat in der Behauptung des Primats der Freiheit über das Sein - wenn auch in einer noch ungenügend klar und konsequent durchgeführten Terminologie (ebd.S.63). vgl. Смысл творчества с.139:"...свобода — бездонная основа бытия и она глубже всякого бытия."

16) Философия свободного духа 1 с.183; Смысл творчества с.140.

17) Философия свободного духа 1 с.174; vgl. Царство духа с. 95,96, Опыт эсхатологической с.97.

18) О назначении с.36; Смысл творчества с.143. Eine positive Bewer-

ersten Freiheit, der Freiheit zum Guten wie zum Bösen. Sie ist das Ergebnis der Freiheit des "ersten Adam" sie ist gefallene Freiheit, chaotisch und anarchistisch. Die Notwendigkeit ist die Freiheit im Bösen, sie ist nicht mehr frei.¹⁹

Diese primäre Zweiteilung der Freiheit (die im Ganzen betrachtet mehrere Teile - oder Stufen - für Berdjaev besitzt)²⁰ geschieht zugunsten einer Klärung der Frage der menschlichen Freiheit, wie schon aus den Begriffen "die Freiheit des ersten Adam" und "die Freiheit des neuen Adam"²¹ ersichtlich wird. Sie gilt nicht der Freiheit des Ungrundes, dem Mysterion (Тайна), sondern den darauf aufbauenden Erscheinungsformen in der Welt, es geht um die Form der Freiheit, wie der Mensch ihr in der Welt begegnet. Berdjaev zeigt, wie schon Augustin eine Spaltung des Begriffs durchgeführt hat in seiner Unterscheidung zwischen "libertas minor" und "libertas maior", und bestätigt die Notwendigkeit derselben, weil sie zwischen der Freiheit z u m Guten und der Freiheit i m Guten differenziert.²² Aber dennoch blieb Augustin nach der Auffassung Berdjaevs in der zweiten Freiheit stecken, die Gott als Wahrheit gibt (s.o.S.3). Die Frage der ersten Freiheit war für ihn in dem Satz "posse non peccare, non posse non peccare, non posse peccare" endgültig gebunden an den Sündenfall, und daher konnte er nur über die Freiheit im Verhältnis zur Sünde reden, die nicht mehr eine Kategorie der Freiheit ist. Nach Berdjaev verzichtet Augustin auf die Freiheit und lehnt Gnade und Freiheit als Gegensätze ab.²³ Berdjaev selbst sieht keine solche Notwendigkeit, er versteht im Gegenteil die Gnade als etwas, an dem der Mensch in seiner Freiheit synergistisch teilnimmt.²⁴ Nicht Gnade ist der Gegensatz

tung des Schicksals findet sich auch bei Berdjaev, in dem Fall aber mit der Freiheit verbunden bei dem schon Befreiten. vgl. Я и мир с. 139. О рабстве с.71 befindet sich die Aussage, daß Gott in dieser Welt überhaupt nicht aktiv sei. Dies bedeutet, daß Gott neben, nicht über dem freien Geist steht. Die Notwendigkeit stammt nicht von Gott, sondern aus der Freiheit. (Zur trinitarischen Frage s.u.)

19) Смысл творчества с.144; Философии свободного духа 1 с.184,194; 0 назначении с.28.

20) Философия свободного духа 1 с.204.

21) Смысл творчества с.141-147.

22) Философия свободного духа 1 с.185, vgl. S.194-197.

23) ebd. S. 189-190.

24) ebd. S. 176,192.

zur Freiheit, sondern die Notwendigkeit. In dem Reich des Geistes sind Gnade und Freiheit durchaus vereinbar.²⁵ Die erste Freiheit führt leicht zum Zwiespalt und zum Bösen, ihr Weg ist der Weg der gefallenen Geisteswelt. Sie hat zur bösen Freiheit hingeführt, die ihrerseits zur Notwendigkeit wurde, zur Sklaverei der Natur.²⁶ Die zweite Freiheit, für sich genommen, führt dagegen zum Zwang im Guten und in der Wahrheit, zu gezwungener Tugend und einem autoritär geregelten Leben, das nicht mehr die Freiheit des Geistes zur Grundlage hat.²⁷

Die Freiheit ist dem Menschen nicht wesenhaftig, der Mensch gehört als Geschaffenes zur Natur, die in der Folge der ersten Freiheit sich der Notwendigkeit unterworfen hat. Die Freiheit des Geistes ist nicht mit der menschlichen Seele vereinbar, sie ist nicht in der menschlichen Seele vorhanden und noch viel weniger im Leib oder in der Physis. Die Quelle der Freiheit ist nicht in dem Reich des menschlichen Seins zu sehen, sondern in dem Reich eines "anderen Seins", des Geistes.²⁸ Der Geist, das andere Sein, ist trotzdem nicht außerhalb des Menschen zu suchen, sondern "von innen her durch das eigentliche Geistesleben, aus der eigentlichen Energie des Geistes..."²⁹ Diese Energie ist innerlich, eine verborgen-mysterienhafte Energie aus der Tiefe, die gleich-

25) ebd. S.190: "Но есть мистика свободы, есть ея иррациональная тайна, тайна безконечности и бездонности духа. Свободе противоположна не благодать, а необходимость. Царство духа есть царство свободы и благодати -- в противоположность царству природы, царству необходимости и принуждения."

26) ebd. S.194, vgl. S.197.

27) ebd. S.195, vgl. S.197.

28) ebd. S.181, vgl. S.180.

29) ebd. S.180: "Самоопределение изнутри и есть определение из глубины духа, из духовной силы, а не из силы внешней природы и не моей природы. В свободе я ничем не определяюсь извне, из чужой мне природы, и даже не из моей природы, но определяюсь изнутри собственной духовной жизни, из собственной энергии духа, т.е. нахожусь в своем собственном родном мне духовном мире."

sam Schöpfer des Lebens ist, die sich enthüllt durch die Ursächlichkeit des Geistes. Hier liegt das Mysterion der Freiheit und des Seins, des Lebens. In der Tiefe des nicht rationalisierbaren Inneren gibt es für Berdjaev die grundlose Quelle, die die Freiheit ist, und in diesem Ungrund liegt das Mysterion.³⁰

Die Freiheit fordert in Berdjaevs Schau nicht der Mensch für sich selbst, sondern Gott ist es, der vom Menschen "verlangt", das er frei sei. Hier liegt der Gedanke Angelus Silesius' zugrunde, daß der Liebhaber (Gott) nicht existieren kann ohne den Geliebten (der Mensch). Neben der Frage des "Ich-Du" Verhältnisses und der der Liebe besteht hier noch die Frage der Abhängigkeit von Gott und das Problem der Gnade. Die Forderung Gottes, daß der Mensch aus der Freiheit her ein Verhalten zu ihm entwickle, mag zunächst wie das Ende einer wahren Freiheit klingen, aber gemeint ist, daß Gott den Menschen nicht zu sich hin lenkt, sondern die freie Hinwendung des Menschen abwartet. Der Mensch ist gleichermaßen verantwortlich wie Gott für dieses Verhältnis.³¹ Dasselbe gilt in Bezug auf die Gnade. Die Gnade wird von Berdjaev beschrieben als die aktive Kraft des Innerlichen, die Kraft der Freiheit, an der der Mensch auch teilnehmen kann, aber nicht in der Form der ersten oder zweiten Freiheit allein. Die Tragödie der Freiheit ist, daß

30) ebd. S.183; In seinem Werk *О рабстве* (з.В.С.51) gebraucht Berdjaev den Terminus "интериоризация" um den Vorgang zu bezeichnen. vgl. *Философия свободного духа* I с.179: "Свобода есть жизнь, жизнь же постижима лишь в опыте жизни, она безусловна своей внутренней таинственности для категорий разума. Рациональная философия приходит к статическому учению о свободе, в то время, как свобода по существу своему динамична и может быть лишь динамически постигнута. Свободу нужно исследовать в ее внутренней судьбе, в ее трагической диалектике (so nach dem Sinn des Zusammenhangs, die Lesung des Originals: диалектике beruht auf einem Druckfehler) , в ее разных духовных возрастах и в ее переходах в свою противоположность. Свобода не есть застывшая, статическая категория. Свобода есть внутренняя динамика духа. Свобода есть иррациональная тайна бытия, тайна жизни и судьбы. Это не значит, что свобода совсем не может быть познаваема и что тут нужно примириться с агностисизмом. Но пути познания свободы более сложны с теми путями, которыми идет натуралистическая метафизика, порождающая и учение о детерминизме и учение о свободе воли."

31) *Самопознание* с. 226-227; *Философия свободного духа* I с.186-189, 188: "Свобода человека совсем не есть требование и претензия человека..."

sie in der Welt in diesen Zwiespalt geraten ist, daß es keinen Eingang in die zweite aus der ersten gibt.³²

Die Lösung des Problems findet Berdjaev in dem Mysterion der christlichen Religion, in dem Mysterion des Gott-Menschen und der Erlösung durch ihn. Der Gottmensch Christus, der "neue Adam", läßt sich in den Abgrund hinab und bringt dem Menschen die dritte Freiheit, die Freiheit der Gnade, die es fertigbringt, die erste und zweite Freiheit miteinander zu vermengen und so dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, aus der Tiefe des Inneren zu schöpfen und in ein Liebesverhältnis zu Gott einzutreten.³³

Dies ist der Hintergrund für Berdjaevs sakramental-philosophisches Denken und für sein Kommuniionsverständnis, in diesen Erwägungen grundsätzlicher Art finden sie ihren Nährboden und ihre Quelle.

Требование свободы духа есть божественное требование... Не человек, а Бог не может обойтись без свободы человека. Бог требует от человека свободы духа, Богу нужен лишь человек свободной духом."

32) ebd. S.195-197.

33) ebd. S.200-201: "Только христианство знает тайну обоснования свободы человека, тайну связанную с двуединством природы Христа-Богочеловека (dieses Thema wird an späterer Stelle aufzugreifen sein), тайну соединения природ при сохранении различении этих природ. Источник свободы человека лежит в Боге, но не в Боге Отце, а в Боге Сыне, Сын же не только Бог, но и человек, абсолютный человек, духовный человек, извечный человек. Свобода Сына и есть та свобода, в которой и через которую возможен свободный ответ Богу, свободное обращение к Богу." ebd. S.198f.: "Сын Божий исходит в "ничто", т.е. в изначальную свободу. Только Духовный Человек, Новый Адам вынимает яд из свободы, не уничтожая самой свободы. В роде старого Адама и это недостижимо. Там преодоление зла в свободе посягает на самую свободу. В Христе открывается третья свобода, совмещающая в себе обе первые. Благодать Христова есть просветление свободы изнутри, без всякого насилия и принуждения извне. ... Тайна христианства, как религии богочеловечества, и есть прежде всего тайна свободы. ... Слишком многие учения о свободе грешат монофизитским уклоном, учат о Божьей свободе, но от них ускользает человеческая свобода. Только христианское откровение при-мирает свободу Божью с свободой человеческой, только религия Богочеловека и Богочеловечества совмещает в себе Божью свободу с свободой человеческой. Искупление и есть избавление человеческой свободы от истребляющего ее зла не путем необходимости и принуждения, а путем благодати. Благодать же есть сила действующая изнутри, а не извне, действующая внутри самой человеческой свободы. И потому христианское учение о благодати и есть истинное учение о свободе."

B. Person

Die Person als existenzielle Größe ist bei Berdjaev aufs engste verbunden mit seinem Begriff der Freiheit, so daß "das Nichtverstehen der Freiheit ebenfalls ein Nichtverstehen der Person ist".¹ Durch die Zugehörigkeit der Person zur Freiheit gewinnt sie den Charakter des Präontologischen im Sinne des im vorhergehenden Kapitel besprochenen Primats der Freiheit über das Sein. Auch "die Person ist dem Sein gegenüber primär"²; sie läßt sich nicht von ihm ableiten oder ihm unterordnen. "Die Person ist nicht Sein und Teil des Seins, die Person ist Geist, ist Freiheit, ist Akt".³ Diese Erkenntnis ist äußerst wichtig für ein sachgemäßes Verstehen des Begriffs "Person" bei Berdjaev. Die Person wird hier in eins gesehen mit Erscheinungen, die allgemeinen (im Sinne von nicht auf das Individuum begrenzt⁴) Art sind. Die Freiheit, wie wir gesehen haben, ist etwas ungeheuer Tiefes und Wertvolles, das richtungbestimmend für das ganze kosmische Geschehen ist. Damit hängt auch der Geist zusammen,⁵ von dem noch ausführlicher zu reden sein wird. Die Person steht vor dem Sein, weil sie geprägt ist von einer Freiheit, die meonisch ist und vom Geist, der sie von

-
- 1) О рабстве с.68; "Das Mysterion der Person" wie "das Mysterion der Freiheit" sind die "vollkommen neuen Perspektiven", die sich in der christlichen Offenbarung aufgetan haben (Я и мир с.32).
 - 2) О рабстве с.65, im Original gesperrt.
 - 3) ebd. S.44
 - 4) Я и мир с.146, Berdjaev lehnt den Individualismus als sachgemäßes Verständnis der Person ab. "Die Person ist nicht identisch mit dem Individuum", das Individuum ist eine Erscheinung der Natur, auch der leblosen Natur, wie z.B. ein Bleistift oder ein Trinkglas ein "Individuum" ist (ebd.). "Die Person ist die Realisierung seiner (des образа) des Menschen. s.u. Anm. 10 S.71) Idee, der Göttlichen Konzeption über ihn." (ebd. S.149). Schon in смысл творчества (S.147) sieht er im Individualismus das Gegenteil und den Feind der wahren Individualität (индивидуальность). vgl. О рабстве с.32, wo hervorgehoben wird, daß die Person im Personalismus nicht dem Individuum der egozentrischen Isolation gleichbedeutend ist.
 - 5) О рабстве с.80: "Freiheit bedeutet Geist, Person bedeutet Geist". Über das Verhältnis der Person zum Geist, und über die Bedeutung des Geistes bei Berdjaev s.u. S.109ff.

der Natur scheidet, sie auf ein anderes Niveau als das der Natur stellt - "Person" ist eine Geisteskategorie.⁶ Gerade nicht gemeint ist, daß der "Geist" des Menschen ihn zur Person macht. Berdjaev schreibt dazu: "Das Problem der Person ist das Problem einer völlig anderen Ordnung als das Schulproblem der Beziehung der Seele zum Leib. Die Person ist überhaupt nicht Seele im Gegensatz zum Leib, der den Menschen an das Leben der Natur bindet. Die Person ist die ganzheitliche Gestalt des Menschen, in der das geistliche Element alle seelischen und körperlichen Kräfte des Menschen in seine Gewalt bringt. Die Einheit der Person entsteht durch den Geist. Aber der Leib gehört der Gestalt des Menschen an."⁷ Das, was die Person ausmacht und ihr ihre Ganzheit verleiht, ist demnach etwas Übernatürliches, Vor-seiendes, das eine völlig andere Wurzel hat als das physikalische Sein des Menschen, es ist seine Ebenbildlichkeit mit seinem Schöpfer, und zwar gerade die Ebenbildlichkeit der Person mit Gott. Die Person trägt in sich - und ist geradezu - die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen.⁸ Berdjaev geht von der biblischen Begrifflichkeit aus. צֶלֶם und דְמוּת aus Gen.1,26 ist ja überhaupt der Beleg für diese Vorstellung, und Berdjaev benutzt die russischen Übersetzungen gerade dieser Begriffe, um den Gedanken zum Ausdruck zu bringen.⁹

6) Я и мир с.146; Hier wird noch hervorgehoben, daß eine Analogie zu Gott zur Folge hat, daß die Person als geistige Größe ebensoeing Natur ist wie Gott selber Natur ist. Das macht aber verständlich, wieso die Person kein Ding oder Sache (вещь) sein kann (ebd. S.148f.). Das Gleiche wird auch später gesagt in Царство духа (vom Jahr 1949), wo es heißt: "Freiheit ist vor allem Freiheit der Person. ... die Person existiert nur,gesetzt den Fall, daß der Mensch ein freier, schöpferischer Geist ist..." (Царство духа с.96)."Maximale Freiheit ist die Freiheit des geistigen Lebens, minimale Freiheit ist die Freiheit des materiellen Lebens. Es ist verständlich, das es normalerweise so sein muß, denn der Geist ist Freiheit, die Materie ist aber Notwendigkeit" (необходимость, als Gegensatz zur Freiheit) (ebd. S99).

7) О рабстве с.28.

8) О назначении с.213,266; Я и мир с.146.

9) Gen.1,26a heißt auf russisch: "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему" (zitiert nach der Ausgabe der vereinigten Bibelgesellschaften New York/Genf/London, ohne Jahr). О назначении S.266 heißt es: "Человечная личность есть...образ и подобие Божье" und ebd. S.213: "...личность несет в себе образ и подобие Божье..." , Я и мир с.146: "...личность и есть образ и подобие Божье

Dadurch, daß die Person eine Gestalt hat bzw. ist, ist sie auch ganzheitlich.¹⁰ Was Berdjaev unter Ganzheit versteht, ist einmal die Unteilbarkeit der Person im Sinne von verschiedenen Elementen, die zusammengefügt werden zu einem Ganzen. In diesem Sinn lässt sich die Person nicht als Teil eines di- oder trichotomischen Systems verstehen, sie ist eine primäre Ganzheit.¹¹ Zum Anderen kann die Person aber auch nicht als Teil irgendeines Ganzen betrachtet werden,¹² gerade weil sie eine Gestalt ist bzw. hat, und der Begriff "Gestalt" (образ) im Sinne von "forma" an sich schon die Ganzheit voraussetzt.¹³ Dies gilt im Blick auf das Verhältnis der Person zur Gesellschaft wie zur Menschengattung, das Problem der Person ist dem Problem der Gesellschaft primär und kann darum nicht ein Teil von ihr sein.¹⁴ Das ist das Mysterion der Person, daß sie nicht ein Teil ist.¹⁵ Genauer gesagt, liegt das Mysterion der Person darin, daß, wiewohl das Überpersönliche die Person aufbaut, "das Allgemeine" in ihr "das Partikuläre" begründet, macht dennoch das Überpersönliche die Person und das "Partikuläre" niemals zu seinem Mittel.¹⁶ So liegt das Mysterion der Person in dem Überpersönlichen (сверхличное), und damit ist das Gleiche gemeint wie das Vor-seiende, das Urmysterion (Тайна) des "Ungrundes" und der "Gottheit", in der "innerlichen Grundintuition der

(Fortsetzung Anm.9) в человеке." Zur Bibelübersetzung s.u.S.77f.Anm.49.

10) Я и мир с.149: "Личность есть образ, имеет образ, образ же целостен и не может быть частью." Daß hier mit образ auch die Gottebenbildlichkeit gemeint ist und nicht irgendeine Gestalt, folgt aus dem folgenden Satz: "Die Person ist die Realisierung ihrer (der Gestalt) Idee im naturhaften Individuum, der Göttlichen Konzeption von ihr."

11) S.o.Anm.7; Опыт эсхатологической с.125:"Die menschliche Person ist eine ganzheitliche forma, nicht zusammengesetzt aus Teilen..."; Я и мир с.147:"Личность целостна, в нее входит и дхх и душа и тело."; О рабстве с.21.

12) Опыт эсхатологической с.125; Я и мир с.147. vgl.u.S.73 Anm.31.

13) Я и мир с.149 (vgl.o.Anm.10) sowie Опыт эсхатологической с.125, (vgl.o.Anm.11)

14) О рабстве с.24.

15) ebd. S.20:"Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру. Это есть существенный принцип личности, ея тайна." vgl. auch Я и мир с.147 und Опыт эсхатологической с.125.

16) Я и мир с.148; О рабстве с.266.

deutschen Mystik und Metaphysik."¹⁷ Darum kann auch die Existenz der Person die Existenz überpersönlicher Werte voraussetzen.¹⁸ "Die Person, als höchster Wert im sittlichen Leben, existiert nicht ohne das Überpersöhnliche, ohne das Universale, ohne den Wert der Idee, die sie in sich trägt und verwirklicht. ... Das ist der vollkommene Ausdruck jener Wahrheit, daß die Existenz des Menschen die Existenz Gottes voraussetzt. Die menschliche Person ist der höchste Wert für die Ethik, aber sie ist der höchste Wert deshalb, weil sie in sich das göttliche Element trägt, weil sie Gestalt (образ) und Ebenbild (подобие) Gottes ist."¹⁹ Von dieser Sicht her lässt sich verstehen, wieso "die Person sich nicht aus Teilen zusammensetzt, nicht ein Aggregat ist, nicht Bestandteil ist," sondern "primäre Ganzheit ist".²⁰ Darum kann die Person auch "Mikrokosmos", "Universum" sein.²¹ Das heißt aber gerade nicht, daß die Person sich auflösen kann noch soll im Kosmos oder im Staat. Das wäre kosmischer oder sozialer Pantheismus und das Gegenteil zum Personalismus.²² "Person" ist Einheit in der Vielheit der Gestalten.²³ Die Person existiert nicht allein; in diesem Sinn ist die Rede vom Mikrokosmos nicht gemeint, vielmehr setzt sie ein Gegenüber voraus - das zeigte sich schon an der Lehre von der Ebenbildlichkeit. Berdjaev schreibt: "Die Person setzt die Existenz ihres Anderen voraus, sie hat eine Beziehung nicht nur zum EINEN, sondern auch zu dem Vielen."²⁴ Aber die

17) Дух и реальность с.122. "Тайна" steht groß geschrieben (s.u.Anm.24).

18) О рабстве с.33.

19) О назначении с.266; vgl.Я и мир с.146.

20) О рабстве с.21.

21) ebd. S.20,32. Das Gleiche ist gemeint schon bei Смысл творчества К.ИИ и. S.140,147 wo der Mensch als Mikrokosmos bezeichnet wird.

22) Я и мир с.147.

23) ebd.; О рабстве с.21.

24) О рабстве с.44, "Единому", weil im Original groß geschrieben, wird oben in der Übersetzung ganz groß geschrieben, um den transzendentalen Charakter dieser sonst nicht üblichen Schreibweise anzudeuten. Berdjaev benützt dieses Mittel der Großschreibung, um den besonderen Charakter seiner Begrifflichkeit ersichtlich zu machen. Vorwiegend kommt es in Bezug auf das Mysterion (s.o.Anm.17) und überhaupt der "Gottheitlichen" Beziehung vor.

Beziehung zum Anderen darf nicht als etwas Automatisches verstanden werden und noch viel weniger als die Herstellung des Verhältnisses eines Teils zum Ganzen, auch nicht zum "höchsten Anderen".²⁵ Die Person bleibt ein Mikrokosmos für sich auch in der Begegnung mit dem Anderen und auch bei der notwendigen Offenheit für "alle Stömungen des kosmischen und sozialen Lebens" - sie kann sich weder in Kosmos noch Gesellschaft auflösen,²⁶ sie bleibt einsam gegenüber der Gesellschaft.²⁷ Es ist auch ein ewiger Kampf im Gange zwischen der Person und der Gesellschaft.²⁸ Der Grund dafür liegt darin, daß die Person außerweltlich ist,²⁹ sie ist "Bürger des Reiches Gottes und nicht des Reiches des Caesars"³⁰ - eben dieser Welt. "Die Person kann nicht voll Bürger der Welt und des Staates sein, sie ist Bürger des Reiches Gottes."³¹ Diese Fremdheit der Person in dieser Welt deutet ihre Einsamkeit auch an, eine Einsamkeit, die gerade darin begründet ist, daß die Person als Ganzheit zwar ein Gegenüber braucht, aber sich nicht inkorporieren lassen kann als Teil eines übergeordneten Ganzen. So wird der Kontakt und Bezug der Person nach außen hin als etwas ungeheuer Schweres betrachtet: "Die Person ist verbunden mit Leiden und mit einem tragischen Widerspruch, weil sie eine Vereinigung des EINEN und des Vielen ist, sie quält die Beziehung zum Anderen. Und dieses Andere ist niemals eine Ganzheit, ist nicht

25) О рабстве с.27.

26) Я и мир с.147.

27) Самопознание с.65.

28) О назначении с.213.

29) Я и мир с.148.

30) О рабстве с.50.

31) ebd. S.33. Zum Verhältnis vom Reich Gottes zur Kirche s.u.S.154ff. Vorweg sei nur zum Verständnis der Person in ihrer Beziehung zur Kirche nach orthodoxer Sicht mit Vladimir Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (übers. von M.Prager OSB, Graz/Wien/Köln 1961) S.221 angemerkt: "Die Einheit des Leibes (Christi) bezieht sich auf die Natur, die in Christus als 'einziger Mensch' erscheint; die Fülle des Heiligen Geistes hingegen bezieht sich auf die Personen, auf die Vielfalt der menschlichen Hypostasen, von denen jede einzelne ein Ganzes und nicht nur einen Teil darstellt. In dieser Sicht ist der Mensch dank seiner Natur ein Teil, ein Glied am Leibe Christi und gleichzeitig als Person ein Wesen, das das All in sich enthält." vgl. dazu o.S.71.

eine abstrakte Einheit, in die die Person eintreten muß als Teil, es ist die Beziehung der Person zur Person und zu den Personen."³² Die Person ist das existentielle Zentrum, zu dessen Wesen es gehört, zum Leiden befähigt zu sein.³³

Gerade in diesem Zusammenhang der Person und des Leides, der Ganzheit und Einsamkeit der Person und ihrer Beziehungen zu sich, der Welt und dem Anderen befindet sich eine der schönsten Stellen, an der sich die sakramentale Denkweise Berdjaevs vom Begriff der Person her verdeutlichen läßt. Es handelt sich um seine Ausführungen zum Problem des Leides in dem Werk "Existenzielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen".³⁴ Dort geht es in der Frage nach dem Ursprung des Leides um die Vereinsamung des Menschen, um seine Isoliertheit von der "Urquelle des Lebens" sowie von den anderen Menschen, und, nicht zuletzt, um die Spaltung im eigenen Inneren. Er benützt das Bild einer zweifachen Mauer: Eine Mauer kreist den Menschen ein und trennt ihn von dem, das sich außerhalb seines "Ich" befindet. Da aber im Menschen selbst auch ihm Fremdes anwesend ist, gibt es innerhalb des Menschen eine Spaltung zwischen "Ich" und "Nicht-ich" (dem "Es" Freuds), die mit der diametralen Mauer charakterisiert

32) О пабстве с.44.

33) ebd; "Das Problem der Person ist das Grundproblem der Existenzialphilosophie. Ich sage "Ich" früher, als ich mich als Person erkannt habe. Das "Ich" ist primär und undifferenziert, es setzt keine Lehre von der Person voraus. Das "Ich" ist eine uranfängliche Begebenheit, die Person ist aber eine Aufgabe. Ich muß die Person in mir realisieren, und diese Realisierung ist ein unermüdlicher Kampf. Die Erkenntnis der Person und die Realisierung der Person sind schmerzhaft. Die Person ist Schmerz, und viele sind einverstanden mit dem Verlust der Person in sich, weil sie diesen Schmerz nicht ertragen." (Я и мир с.145/146, vgl. ebd. S.150,182). Ganz ähnlich О пабстве с.25/26: "Die Würde des Menschen, das ist der Person, das ist der Freiheit, setzt das Einverständnis mit dem Schmerz voraus, die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden." Schon die Freiheit, die die Person prägt, verursacht Schmerz und Leid (ebd) und ist nicht, wie die "Feinde" der Freiheit meinen, leicht oder einfach (Самопознание с.59, vgl. o.S.60). Die freie Person muß mit Leid und Schmerz rechnen. Damit hängt auch ein Weiteres zusammen, das an späterer Stelle wichtig sein wird, nämlich, daß mit dem Leiden auch das Mit-leiden zusammenhängt als Funktion der Liebe (vgl. О пабстве с.49).

34) Экзистенциальная диалектика Kapitel V, bes.S.92ff.

wird.³⁵ Es ist ein Bild von einer fast hoffnungslosen Zerklüftung der Menschheit und des einzelnen Menschen selbst, ein "Dualismus, in dem der Mensch in dieser Welt lebt."³⁶ Dies ist "die Quelle unzählbarer Leiden", denen Erfahrung des "Heils" entgegengesetzt ist.³⁷ Gerade die Störung dieses Heils oder der Ganzheit ruft das Leiden hervor,³⁸ und diese Tatsache leitet hin zur Frage, wie das Heil, die Ganzheit zu erreichen sei. Obwohl an dieser Stelle keine ausdrückliche Antwort versucht wird (und die es unter den gegebenen Bedingungen gar nicht geben kann), schildert Berdjaev Wege durch die beiden Mauern hindurch.³⁹ Erstens gilt es, im Blick auf die "innere Mauer" die Person (личность) zu realisieren, indem man den Weg aus der "Verschlungenheit des Ichs", d.h. aus der "erniedrigenden Sklaverei...des "Nicht-ich", das dem Menschen aber zu seinem "Ich gehörend scheint",⁴⁰ verfolgt und so offen wird für ein Gegenüber. Darum geht es im Blick auf die zweite, "äußere Mauer", die ihn einkreist: "Der physische und geistige Organismus des Menschen ist nur teilweise eingerichtet auf die ihn umzingelnde Umwelt, die ihn immer bedroht."⁴¹ Der Mensch wähnt sich als Einzelner ohne Mög-

35) ebd. S.92. vgl. auch S.140: "В человеке, несомненно, есть двойное "Я" - истинное, реальное, глубокое, и "Я", созданное воображением и страстями, фиктивное, тянущее вниз. Личность вырабатывается длительным процессом, выбором, вытеснением того, что во мне не есть мое "Я".; sowie Яи мир с.145 (s.o.Anm.33 S.74): "Das "Ich" ist eine uranfängliche Begebenheit, die Person ist aber Aufgabe." Im russischen ist hier ein Wortspiel enthalten mit den zwei Wörtern "данность" und "заданность"; Das Ich ist fähig zur Mitteilung (Kommunikation) wohl, ist aber in seiner Oberflächlichkeit nicht fähig zur Kommunion (0 рабстве с.23).

36) ebd. Dieser Dualismus besteht im Unterschied zwischen Subjekt und Objekt. Hier werden die Begriffe "Welt der Objekte" und "Welt der Wesen" benutzt, um dies auszudrücken.

37) ebd. Das russische Wort, das hinter der Übersetzung "Heil" steht, ist das wurzelverwandte "целостность" (Шанский S.484). Es drückt das Wesen des Heils in biblischer Sicht in aller Klarheit aus, da es als Abstraktum dem deutschen Wort "Ganzheit" entspricht, ohne zu einem anderen Wortstamm greifen zu müssen.

38) ebd.

39) Das Verbum прорываться (прорваться) gehört wohl in dieses Bild hinein, so daß das Bild sehr plastisch wird: "...der Mensch trifft sich in der Welt der Objekte und nur hin und wieder 'bahnt er sich grabend einen Weg' zur Welt der Wesen".

40) ebd.; vgl. ebd. S.140.

41) ebd.

lichkeit, die ihn umgebende Grenze zu überwinden. "Gerade die Isoliertheit ist aber nicht absolut. Das Wort "разобщенность", das hier hinter unserer Übersetzung "Isoliertheit" steht, ist nur die eine Hälfte eines Begriffspaars im Textzusammenhang. Ihm entspricht "приобщенность" als Gegensatz, das gleich im nächsten Satz folgt, und das wir vorläufig als "Teilnehmen" übersetzen: "Das Teilnehmen ist dem Leiden gerade entgegengesetzt..."⁴³ Die Frage aber ist, was mit diesem "Teilnehmen" gemeint ist. Es ist schon oben (S.49ff) erwähnt worden, daß das Verbum "приобщить" der sakralen Sprache entstammt und auch bei Berdjaev sakramentalen Charakter hat und deshalb am besten mit "kommunizieren" wiedergegeben werden sollte. Hier soll gezeigt werden, daß das, was Freiherr von Taube im Blick auf das Werk "Der Sinn der Geschichte" sagte, nicht begrenzt ist auf ein Teilnehmen - oder ein Kommunizieren - an der Geschichte⁴⁴, sondern grundsätzliche Bedeutung für die Person hat. Das Wort "приобщенность" gehört zu der Wortfamilie um die Wurzel "общий" und ist gebildet als nomen actionis von dem Verbum "приобщить".⁴⁵ Daß es sich hier nicht um ein reines Abstraktum handelt, ist deswegen von Wichtigkeit, weil ein solches Abstraktum von der gleichen Wurzel in der zweiten Satzhälfte auftaucht, nämlich "общность". Der Satz in seiner Vollständigkeit lau-

42) ebd. S.93.

43) ebd. Semantisch gesehen ist natürlich разобщенность der gegensätzliche Begriff zu общность oder общение. An dieser Stelle ist jedoch eine eindeutige Anspielung zwischen den Präfixen раз- und при- in ihrer Gegensätzlichkeit vorhanden.

44) aa0 o.S.50.

45) Wir führen hier das Adjektiv als "Wurzel" an, weil es die kürzeste Form hat und unter Weglassung der Endung die reine semantische Wurzel "общ-" wiedergibt. Приобщенность ist als "nomen actionis" zu bezeichnen, weil es vom Partizip Präteritum Passivum, vom Infinitivstamm des Verbums also, gebildet wird unter Anhängung des typischen Suffixes der Abstrakta "-ость" (vgl. B.O.Unbegaun, Russische Grammatik, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1969, S.84f,182f).

tet: "Противоположны же страданию приобщенность, нахождение общности и близости." Zu deutsch: "Das Teilnehmen ist dem Leiden gerade entgegengesetzt, ein Auffinden der Teilhaftigkeit und der Intimität."⁴⁶ In beiden Satzteilen wird eine Tätigkeit als Gegensatz zum Leiden angegeben, einmal durch das nomen actionis, dann durch das Abstraktum als Objekt der Handlung des Auffindens, einmal durch das Teilnehmen, dann durch das Auffinden der Teilhaftigkeit.⁴⁷ Ein inhaltlicher Unterschied besteht zwischen den beiden Ausdrucksweisen nicht. Diese Wortfamilie um "общий" ist, historisch gesehen, entstanden als Leihübersetzung des griechischen "κοινός-Ge-dankens" (общий entspricht κοινός, общество bzw. общение κοινωνία usw.⁴⁸) und trägt bis heute die ursprüngliche Bandbreite der griechischen Begriffe in ihren verschiedenen Konnotationen.⁴⁹

46) Mit dieser zunächst ungewohnt klingenden Übersetzung wird manches notwendigerweise vorweggenommen. "Общность" gibt man üblicherweise mit "Gemeinsamkeit" o.ä. wieder. Warum wir für die etymologisch zu begründende Übersetzung optiert haben, wird noch im Laufe der Ausführungen deutlich werden. "Близость" - wörtlich "Nähe" - ist ausdrucksvoller und inhaltsreicher als diese wörtliche Wiedergabe. vgl. Daum-Schenk, Wörterbuch Russisch - Deutsch, Lizenzausgabe Max Huber Verlag, München der VEB Verlag Enzyklopädie Leipzig 1974⁵ S.33.

47) Diese aktive Leistung hält Berdjajev für möglich aufgrund seiner sehr hohen Einschätzung des Menschen, was vor allem in anderen ihm eigenen Gedanken (z.B. das in dieser Arbeit nicht zu behandelnde Thema der Kreativität/Schöpfungstum) eine Rolle spielt.

48) Шанский с.301. Die altbulgarischen Formen, aus denen sich die russischen entwickelten, waren für κοινός ОБЫШТЬ und für κοινωνία ОБШТЕНИЕ (welcher der Form nach im heutigen Russischen общение entspricht (s.u. Anm.16), wobei veraltet noch община vorkommt). vgl. A.Leskien, Handbuch der altbulgarischen Sprache, Heidelberg 1969² S.310; P.Diels, Altkirchenslavische Grammatik, Heidelberg 1963² Teil II S.88; Ожеров с.400,401. Der Begriff, der bei Berdjajev die besondere Rolle spielt, ist gerade die Entsprechung für κοινωνία общение. Zur Bandbreite der Begriffe der Wortfamilie um die Wurzel общ- vgl. Wolkonsky and Poltoratzky, Handbook of Russian Roots, New York 1961 S.236. vgl. auch Vasmer und Miklosich z.St.

49) Die relativ junge "Synodale Bibelübersetzung", die ja eine Übersetzung des "kirchenslavischen" Textes ist (s.E.Bryner, Bibelübersetzungen IV/4 in: TRE 6 S.290f., dort Lit.), zeigt dies in ihrem Verhältnis zum griechischen Urtext des NT und zur LXX. Allerdings befindet sich im biblischen Schrifttum nicht общество, sondern общение für κοινωνία. Общество wird gebraucht - vorwiegend in den letzten vier Büchern des Pentateuchs - für die mehr sizio-politisch geprägten Termini συναγωγή, ἐκκλησία und dann im NT πολιτεία (τοῦ Ἰσραήλ). Κοινωνία hat in der säkularen Sprache oft die gleiche Bedeutung, die durch die eben genannten Übersetzungen des hebräischen קהילה oder קהילה intendiert ist, wurde aber im Rahmen des AT erst in den späteren Schriften benutzt (vgl.ThBL Bd.I S.496). Zur

Die lateinischen Äquivalente zu κοινωνία sind (in der Vulgata) communicatio, communio, participatio und societas.⁵⁰

Wie sofort zu erkennen ist, sind die teilweise direkt abgeleiteten deutschen Äquivalente dieser Begriffe (Kommunizieren, Kommunion, Teilnehmen, Teilnahme (Gemeinschaft))⁵¹ wieder genau die Begriffe, die uns in unserem Kontext begegnen.

Die erste Implikation dieser Kenntnis wäre, daß Berdjaev die Überwindung des Leides (und das heißt nichts anderes als die Erreichung der "Ganzheit" - der целостность⁵² - und der "Harmonie mit der Welt"⁵³ bzw. des "heilen Kosmos" und des "harmonischen Zustandes"⁵⁴ - in der gängigen theologischen Sprache ausgedrückt - des Schalomzustandes) in der Verwirklichung der Person durch das "Teilnehmen" oder "Kommunizieren" und der Überwindung der Isoliertheit sieht, was natürlich "schon eine andere Welt ist, die hinter dieser Welt liegt",⁵⁵ und durchaus eschatologisch zu verstehen ist.⁵⁶ Der Satz, der diese Ausführungen subsummiert und ihnen ihre Spitze gibt, folgt im Text direkt im Anschluß an die oben zitierten und

ganzen Verhältnis der russischen Übersetzungen des kirchenslavischen Textes zum griechischen, der das Kirchenslavische bereits geprägt hat, s. K.I. Logatschew, The Problem of the Greek Text of the Bible to the Church Slavonic and Russian Text, in: Bible Translator 25 (1974) S.313-318 sowie E. Bryner, Bible Translations in Russia, in: ebd. S.318-329 (Lit.) und folgende russischsprachigen Aufsätze Logačëvs in: Журнал Московской Патриархии: Проблемы славянского перевода Нового Завета и современная западная библейская текстология, 1974 Nr.11 S.75-79; О некоторых опытах работы над переводом Ного Завета, 1975 Nr.1 S.76-79; The Bible Translator (Rezension u.a. von Bryners Aufsatz aaO), 1975 Nr.2 S.78f.; Издания русских переводов Библии, 1975 Nr.7 S.72ff. und 1975 Nr.11 S.73-80.

50) A. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart 1968¹⁴ S.285. Wir sehen hier von der einzigartigen Stelle Römer 15,26 (latein: collatio) als Besonderheit der paulinischen Sprache ab.

51) Societas reflektiert in sich fast die ganze Breite des κοινωνία-Gedankens und ist durch die Grundidee des "Verbundenseins" (vom Verbum sociare her) den hebräischen Wörtern vom Stamm קנן (verbinden, zusammenfügen), wofür in der Septuaginta Ableitungen von κοινωνέω stehen, noch näher.

52) S.o. Anm.4 S.10, und Anm.37 S.16.

53) Экзистенциальная диалектика с.92.

54) ebd. S.93.

55) ebd.

56) s.u. Kap.IIIA u.B, bes. S.124ff., 130ff., 134ff., 141ff., 193ff., 197ff.

lautet: "Величайшее таинство есть таинство Причастия."⁵⁷

Die folgende Übersetzung nimmt notwendigerweise manches voraus: "Das höchste Sakrament ist das Sakrament der Kommunion." Hier ist natürlich nicht gemeint, daß das Abendmahl ein höheres Sakrament als etwa die Taufe sei. Vielmehr sind hier sowohl "Sakrament" als auch "Kommunion" viel weiter zu fassen als nur die sieben⁵⁸ Sakramente und das Herrenmahl. Das war schon am Kontext ersichtlich. Aber dennoch bleibt das sakramentale Element im Vordergrund. Berdjaev hätte statt "таинство", wie so oft, "тайна" (was allerdings genauso - wie μυστήριον - das Sakrament bezeichnen kann)^{58a} benutzen können und wäre so in einem schimmernden Zwielflicht der Begrifflichkeit geblieben, denn "das Mysterion" muß nicht sakral oder gar sakramental verstanden werden. Ferner hätte er "причастие" nicht groß, sondern nach russischer Schreibgewohnheit, wie jedes andere Hauptwort klein schreiben können, dann hätte man unter Umständen das Wort in einem übertragenen Sinn als "Teilhabe" verstehen können.⁵⁹ So aber sind beide Wörter in einem eindeutig sakramentalen Sinn gemeint.⁶⁰ Die Weite des Begriffs wird am nächstfolgenden Satz noch erkennbar, wo es heißt: "Und es ist nicht nur ein menschliches, sondern auch ein kosmisches Sakrament."⁶¹

57) Экзистенциальная диалектика с.93.

58) Die Orthodoxe Kirche, zu deren Gliedern sich Berdjaev rechnete - wenn auch Vertreter der Kirche ihm oft kritisch gegenüber standen vgl.o.S.

60 Anm.2) zählt unter Anlehnung an die Westkirche - bei aller Verschiedenheit in der Praxis, z.B. Salbung/Firmung bei der Taufe und Kommunion in beiderlei Gestalt - sieben Sakramente. Zum orthodoxen Sakramentsverständnis und zur Zahl der Sakramente s.u.S89f.Anm.17.

58a) s. die Wörterbücher, bes. Тиблена, Miklosich und Aleksjev z.St.

59) Причастие heißt wörtlich übersetzt ebenfalls "Teilhabe" und hat eine ähnliche Geschichte wie die Wörter vom Stamm общ-. Hier liegt die griechische Wurzel des Begriffs in μετέχειν, причастие ist eine direkte Übersetzung von μετοχή, sowohl im grammatikalischen wie im literarischen und biblischen Sinn. vgl. Шанский с.366, Menge-Güthling, Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch Teil I 1970²¹ S.451, und Ожегов с.554. Bereits im Altbulgarischen war причастъникъ bekannt als Übersetzung für μετοχος (Leskien aaO S.321).

60) Dieser Sinn ist zweifältig, 1) Der Abendmahlskelch mit den "Elementen" 2) Das Sakrament der Eucharistie überhaupt(=причащение). vgl. Ожегов с.554.

61) Экзистенциальная диалектика с.93.

Gemeint ist, daß die Kommunion bzw. das Kommunizieren oder Teilnehmen nicht nur auf die zwischenmenschliche Ebene begrenzt ist, sondern auf den gesamten Kosmos angewandt werden kann - von anorganischer Materie über Tiere bis hin zu Gott.⁶² Andererseits gibt es auf menschlicher Ebene in der "objektivierten und sozialisierten Welt", in der "Das Man" und das "Es" Realitäten einer "gefallenen Welt" sind, keine Kommunion.⁶³

Wenn die Berdjaev'sche Anwendung der sakramentalen Begrifflichkeit weit über den kirchlich-orthodox gesteckten Rahmen hinausgeht, so befindet er sich doch erstaunlich nahe beim paulinischen Gebrauch. Die Stelle, die dies ersichtlich werden läßt und aufgrund derer sich die russisch-orthodoxe Eucharistiebegrifflichkeit zum Teil geprägt hat, ist ebenso wichtig für das paulinische Verständnis des Herrenmahls wie interessant im Blick auf all das, was sich bei Berdjaev unter den Begriffen "Person" und der damit zusammenhängenden "Kommunion" vorfindet.⁶⁴ Um der Einfachheit und der Übersicht willen lassen wir eine Synopse der griechischen und russischen Texte aus 1.Korinther 10, 16-21 folgen. Die Untersteichungen im Text sind von uns gesetzt und sollen zur Vereinfachung des Vergleichs in der Terminologie dienen.

62) Я и мир с.104,172.

63) ebd. S.170.

64) B.Klappert (ThBL Bd.II S.676) hält 1.Korinther 10,17 für die Stelle, an der die eigene Auffassung des Paulus am deutlichsten zu Wort kommt. Noch präziser drückte es Prof. em. Friedrich Lang in seiner Abschiedsvorlesung vor dem Fachbereich Evangelische Theologie Tübingen (zit.nach: Arbeit und Besinnung 11 vom 1.6.1979 S.435-443) aus: "Der Begriff "Leib Christi" (σῶμα τοῦ Χριστοῦ) wurde schon vor Paulus in der Abendmahlstradition für den in den Tod gegebenen Leib Jesu gebraucht; Paulus hat als erster, soweit wir Belege haben, ihn auf die Kirche als ein Corpus aus vielen Gliedern angewendet. An das Wort von der Gemeinschaft mit dem Leib Christi in 1 Kor 10,16 schließt er in V 17 seine Interpretation an: "Also sind wir, die vielen, ein Leib, weil wir alle an einem Brot Anteil haben." Hier liegt die entscheidende Wurzel für die paulinische Leib Christi-Vorstellung." Als Schlußfolgerung stellte er vor der Tübinger Fakultät fest: "Der stellvertretende Sühnetod Jesu ist nicht nur die Basis für die paulinische Rechtfertigungslehre, sondern auch für seine Ekklesiologie". (Beide Zitate von ebd. S.439)

τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας
ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία
ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ
Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶ-
μεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ
σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;
ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ
πολλοὶ ἐσμεν· οἱ γὰρ πάν-
τες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέ-
χόμεν. βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ
κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίου-
ντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ
τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;
τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλό-
θυτόν τί ἐστίν; ἢ ὅτι εἰ-
δωλόν τί ἐστίν; ἀλλ' ὅτι
ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ
οὐ θεῷ θύουσιν· οὐ θέλω δὲ
ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμο-
νίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε
ποτήριον κυρίου πίνειν
καὶ ποτήριον δαιμονίων·
οὐ δύνασθε τραπέζης κυ-
ρίου μετέχειν καὶ τραπέ-
ζης δαιμονίων.⁶⁵

Чаша благословения, которую
благословляем, не есть ли при-
общение Крови Христовой? хлеб,
который преломляем, не есть ли
приобщение Тела Христова? Один
хлеб, и мы многие одно тело;
ибо все причащаемся от одного
хлеба. Посмотрите на Израиля
по плоти: те, которые едят жер-
твы, не участники ли жертвен-
ника? Что же я говорю? то ли,
что идол есть что-нибудь, или
идоложертвенное значит что-ни-
будь? Нет; но что язычники,
принся жертвы, приносят бесам,
а не Богу; но я не хочу, что-
бы вы были в общении с бесами.
Не можете пить чашу Господню
и чашу бесовскую; не можете
быть участниками в трапезе
Господней и в трапезе бесов-
ской.⁶⁶

65) Zitiert nach Novum Testamentum Graece, Hrsg. E. Nestle et al. Stutt-
gart 1975²⁵. Von textkritischem Interesse für unseren Zusammenhang
ist nur die Lesung εὐχαριστία für εὐλογία in V.16 bei G und sy^P wegen
der Bedeutung dieses Begriffs für die Interpretation des hier vertre-
tenen Abendmahlsverständnisses. Da aber G (Roernerianus) erst aus dem
9. Jh. stammt und sy^P (Peschitto) ein Produkt des 5. Jh. ist, wäre nur
festzustellen, daß die bereits eingebürgerte kirchliche Terminologie
(εὐχαριστία als terminus technicus für das Herrenmahl) bei G für ein
gleichbedeutendes Wort im Text eingesetzt werden konnte (nach H. Con-
zelmann, Der erste Brief an die Korinther, Meyers Kritisch-Exegetischer
Kommentar über das Neue Testament V Abt., Göttingen 1969, S. 281 wurden
εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν "praktisch synonym gebraucht") und, daß, da
τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας bereits eine Übersetzung für כּוּס הַדָּבָר
ist (Conzelmann aaO S. 202 - der "Segensbecher" nach dem jüdischen
Mahl bzw. der dritte Becher beim Passahmahl, über dem das Dankgebet
gesprochen wird) von der syrischen Übersetzung abgesehen werden muß.

66) Zitiert nach der Ausgabe aaO Anm. 9 S. 70.

Die unterstrichenen griechischen Begriffe *κοινωνία* bzw. *κοινωνός* und *μετέχειν* finden ihre Entsprechung gegenüberliegend in den verschiedenen Formen um den Stamm *общ-* bzw. um die Verbalformen zum Nomen *причастие*.⁶⁷ Dabei entspricht schon im Griechischen *μετέχειν κοινωνία*⁶⁸ bzw. erklärt deren Sinn.⁶⁹ Die beiden Begriffe sind fast synonym.⁷⁰ Das gleiche gilt - wenigstens im kirchlichen Gebrauch - von den russischen Begriffen.⁷¹ Zentral ist der Gedanke des gemeinsamen Teilhabens am Leib Christi, wobei wichtig ist, daß "Leib" (*σῶμα*) in zweifacher Beziehung benützt wird. Erstens im Sinne des leibhaften Leibes Christi, den er im Abendmahl mit dem auszuteilenden Brot identifiziert, dann aber im Sinne des "Geist-Leibes" Christi als die Kirche, die als die Summe der Glieder in Beziehung zu ihrem Haupt steht.⁷² So schließt für Paulus das eine das andere mit ein. Die Teilhabe am Leib Christi im Brot des Mahles ist Teilhabe am lebendigen Leib Christi als Glied des Leibes, dessen Haupt Jesus Christus ist. Auch der größere Rahmen bestätigt dies: Kapitel 12 des ersten Korintherbriefes mit der Rede vom Leib und den Gliedern schließt direkt an die Herrenmahlthematik von Kapitel 10 und 11 an. Die Teilhabe am L a i b Christi ist nicht nur ein Empfangen dieser Gabe, sondern ein allumfassendes Partizipieren (*participatio* = *κοινωνία*) am L e i b Christi durch das Einsetzen der empfangenen Gnadengaben zum Wohl aller Glieder und zur Ehre des Hauptes und insofern wahre Gemeinschaft. Die *κοινωνία* und das *μετέχειν* lassen je beson-

67) Das Präfix *при-* wird in der zweiten Hälfte des Textes vermieden, vermutlich um zu unterscheiden zwischen der wahren und der abgöttlichen Teilhabe/Kommunion, wie sie in der zweiten Hälfte geschildert wird.

68) Conzelmann, aaO s.205.

69) ebd. S.203.

70) ThBL Bd.I S.494.

71) s.o.Ann.59. Dies wird außerdem daran deutlich, daß sie auch in unserem Text austauschbar sind. Der Grund für die Diversifizierung wurde schon erwähnt (s.o.Ann.67). Alle in diesem Text befindlichen Formen drücken in der einen oder anderen Weise "Teilhabe" aus.

72) Auch in Kolosser 1,18-24 kommen beide Bedeutungen des *σῶμα*-Begriffs nebeneinander vor (vgl.ThW VII S.1065,1073), wobei in Epheser 2,13-22 unter Verwendung anderer - z.T. "petrinisch" klingender - Begrifflichkeit im Wesentlichen das Gleiche ausgesagt wird.(vgl.ThW VII S.1075: "...wer durch den Kreuzesleib mit dem andern zusammengeschlossen ist, der ist mit ihm im Leib Christi, d.h. der Gemeinde, zusammengeschlossen")

ders einen Aspekt dieses Verhältnisses durchschimmern, wobei *κοινωνία* mehr die durch das Opfer Christi gestiftete Kommunion impliziert und das *μετέχειν* stärker das kommunizierende Element in der aktiven Teilnahme an der Gemeinschaft im Leib Christi betont. Es ist nicht zu verkennen, daß an dieser Stelle "Kommunion" als *persönliche* Interaktion verstanden wird und nichts mit Transsubstantiation oder ähnlichem zu tun hat.⁷³

Wir sind aber gerade von der Isoliertheit der Person ausgegangen, die Berdjaev als Ursache des Leidens sieht, von der *разобщенность*, und sehen, daß er die Lösung in dem "Teilnehmen" (*приобщенность*) sieht, das in seinem nun deutlich gewordenen sakramentalen Charakter analog der lateinischen Übersetzung für *κοινωνία* mit "*Kommunizieren*" im Sinne von partizipieren zu übersetzen wäre.⁷⁴ Der Mensch kann nur durch das Kommunizieren das Heil erfahren und eine echte, "ganze" Person werden. Darum ist "das Sakrament der Kommunion" (*причастие*) "das höchste Sakrament".

Wenn damit feststeht, daß Berdjaev eine sakramentale Sprache gebraucht, um die Beziehung der Person zum Gegenüber zu schildern, dann muß gefragt werden, was daran "sakramental" sei. Die Frage verdient besondere Berücksichtigung in Anbetracht der Tatsache, daß Berdjaev selbst in diesem Opus in abschätziger Weise vom "sakramental-priesterlichen Geist" redet, aus dem sich "die Ohnmacht des historischen Christentums, die in unserer Epoche zutage tritt", erklären lässt.⁷⁵

73) vgl. Karl Heim, A.Schweizer folgend in: 1.Korintherbrief, Vorlesungsnachschrift, Tübingen 1932 S.147. In ähnlicher Richtung, allerdings sehr vorsichtig und sich absichernd, tendiert J.Schattenmann, wenn er zu dieser Stelle schreibt: "Es kommt nicht zu einer Auslöschung der Persönlichkeit und nicht zu einer Verschmelzung der Persönlichkeiten, sondern zu einem neuen, in der Vergebung der Sünden begründeten Verhältnis." (ThBL Bd.I S.498).

74) 1.Kor.10,16 nach der Vulgata lautet: "Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?"

75) Экзистенциальная диалектика с.33: "Die Ohnmacht des historischen Christentums, die in unserer Epoche zutage tritt, nimmt klare Gestalt an und läßt sich erklären durch eine Schwächung des prophetischen Geistes, durch die Verknöcherung im ausschließlich sakramental-priesterlichen Geist."

Bezeichnend ist, daß er hier den dem Lateinischen entlehnten Ausdruck *сакраментально* (abgeleitet von *sacramentum*) wählt. Es geht ihm darum, daß die "Schwächung des prophetischen Geistes" im direkten Zusammenhang steht zur "Verknöcherung" des Christentums, die den direkten "prophetischen" Bezug zu Gott ersetzt hat durch den die Gnadenmittel (als substanzhafte Zwischenträger) vermittelnden Priester.⁷⁶ Bei dem so verstandenen Sakrament wird die persönliche Interaktion ausgeschaltet zugunsten einer fast mechanisch gedachten Gnadenübermittlung. Berdjaev geht es aber gerade nicht um diese verobjektivierende Sicht, sondern um das subjektive Geschehen zwischen den Kommunizierenden. Sicherlich wird man nicht sagen können, daß Berdjaev den traditionellen Sakramentsbegriff des Westens oder des Ostens in sein philosophisches Denken einbezieht - dagegen wehrt er sich selbst⁷⁷ - aber es liegt auf der Hand, daß seine hier behandelte Begrifflichkeit der sakramentalen Sprache entliehen ist und daß sie doch in Manchem wieder dem Sprachgebrauch des Paulus inhaltlich nahekommt, gerade im Blick auf die Person und ihre Beteiligung an der Gemeinschaft, die in und durch Jesus Christus gestiftet ist.⁷⁸ Was das im Einzelnen bedeutet, wird noch Gegenstand dieser Untersuchung sein und unter dem Thema "Mensch, Gott, Gott-Mensch" behandelt. Überleitend dazu und

76) ebd.; In ähnliche Richtung geht seine Kritik in *Новое средневековье* с.42-43, wo er zum Ausdruck bringt, daß der Klerikalismus nicht mehr äußere Macht zurückgewinnen könne, und daß die wahre Gemeinschaft der Gläubigen sich nicht einer kirchlichen Hierarchie unterwerfen werde. Der für diesen Sachverhalt übergeordnete Begriff ist bei Berdjaev "Sakralisation" (*сакрализация*), die hervorgerufen wird durch Verobjektivierung des Geistes in der Geschichte und die Weihung der natürlichen Elemente und des menschlichen Lebens, eine Art Versymbolisierung (*символизация*) im nicht realistischen Sinne (*Дух и реальность* с.60-62). Der ethische Bezug ist der gleiche: "Symbolische Ethik entstammt dem Sakramentalismus. Aber realistische Ethik entstammt dem Prophetismus." (*О назначении* с.264) vgl. die analoge Aussage o.Anm.75.

77) Noch als Bestätigung hierzu vgl. seine Einstellung zu den "Intoleranten und Fanatikern, die in der Regel furchtbar orthodox zu sein pflegen, ganz egal welche - Katholiken, Orthodoxe, Marxisten - in deren Orthodoxie Verknöcherung des Glaubens und Abbrechung der Bewegung des Lebens geschieht." (*Царство духа* с.99).

78) Gerade die Bedeutung des Begriffes *σῶμα* bei Paulus ist wahrscheinlich als Resultat der Entwicklung in der Abendmahlsliturgie zu er-

an die hier besprochene Thematik anknüpfend wenden wir uns dem "Mysterion der Liebe" zu.

(Fortsetzung Anm.78) klären (Ed.Schweizer, ThW VII S.1064). Schon dessen Vorkommen (statt $\alpha\phi\epsilon$) in den Einsetzungsworten nach den Synoptikern und im alten Traditionsstück um 1.Korinther 11,24 legt es nahe - ob von einem aramäischen Jesuwort (ܐܢܝܢ) oder vom griechischen $\alpha\omega\mu\alpha$ ausgehend, bleibt sich gleich - an eine Umschreibung für die Person Jesu, für sein "Ich" zu denken (ebd. S.1056). Und sind die Korintherbriefe die zentralen Schriften für das Verständnis des Begriffs bei Paulus (ebd. S.1060f), so verdient es Beachtung, daß der Begriff auch hier als Umschreibung für die Person gebraucht wird: "Die häufige Wiedergabe des paulinischen $\alpha\omega\mu\alpha$ mit Person, Persönlichkeit oder gar Individualität hat also darin ihr Recht, daß das Wort immer den ganzen Menschen, nicht einen Teil meint. Dennoch trifft sie das paulinische Verständnis noch nicht, weil damit die Abgeschlossenheit des Menschen in sich betont ist. Tatsächlich meint aber $\alpha\omega\mu\alpha$ den Menschen in seinem Gegenüber zu Gott oder der Sünde oder zu seinen Mitmenschen."(ebd. S.1063). Berdjaev sieht aber in der Person eben nicht die Abgeschlossenheit des Menschen in sich, sondern gerade den Menschen in seinem Gegenüber zu Gott, zu seinem Mitmenschen usw. Es bestünde also kein Widerspruch zum Person-Begriff Berdjaevs. Die Frage ist, ob Schweizer in seinem Urteil Recht hat, daß hier die Abgeschlossenheit der Person vorausgesetzt wäre. Sicherlich hat er Recht im Blick auf das populäre moderne Verständnis der Person als Individuum - wobei allerdings H.G.Gadamer neulich nachgefragt hat, ob nicht gerade am Beispiel des Leibes "das aktuelle und fortdauernde Erbe des griechischen Denkens...sich der Grenzen der Vergegenständlichung bewußt zu sein" sich zeige (H.G.Gadamer, Die griechische Philosophie und das moderne Denken, in: Universitas 34.Jg. Mai 1979, Heft 5 S.483). Zwar lehnt sich Schweizer hier an Käsemann an (ebd. Anm.409), aber es ist doch etwas anderes gemeint, wenn Käsemann schreibt: " $\alpha\omega\mu\alpha$ ist für den Apostel nicht, was für den modernen Person- oder gar Persönlichkeitsbegriff charakteristisch gilt, Individualität. Indem man dieses Faktum durchweg nicht beachtet, verbaut man sich gerade ein angemessenes Verständnis. Klassisch-griechische Anthropologie läßt den Leib durch Form und Gestalt seine Abgrenzung erfahren und "Individuum" werden. Für Paulus ist er im Gegensatz dazu Möglichkeit der Kommunikation. Als Leib steht man in der Ausrichtung auf andere, in der Gebundenheit durch die Welt, im Anspruch des Schöpfers, in der Erwartung der Auferstehung, in der Möglichkeit konkreten Gehorsams und der Selbsthingabe." (E.Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd.I, Göttingen 1960 S.32). So liegt auf der Hand, daß der Personenbegriff Berdjaevs sich mit dem des Paulus insofern deckt, als sie beide in dem Kontext und in der Begrifflichkeit der Sakramente, genauer gesagt der Kommunion, entfaltet werden und von daher ähnliche Züge tragen. Es will nicht gesagt sein, daß beide identisch sind oder auch nur, daß Berdjaev dies wollte, selbst wenn er sich als Christ und christlichen Philosophen versteht. Es sind wesentliche Elemente seines Denkens - wie z.B. Böhmes Lehre von dem Ungrund - die nicht christlich, zumindest nicht biblisch sind und eine zum Teil erhebliche Auswirkung (wie gerade die Lehre vom Ungrund) auf das gesamte Denken haben.

C. Liebe

Ergibt sich aus dem Zusammenhang des behandelten Korintherbriefabschnittes, daß für Paulus das Wesen der Kommunion der Glieder untereinander und mit Gott im gemeinsamen und gegenseitigen Dienen seinen Ausdruck der Liebe hat¹, so kann man für Berdjaev Ähnliches sagen. Für ihn ist "die Person gebunden an die Liebe...Die Liebe ist der Weg zur Realisierung der Person."² Das wiederholt er oft und in den verschiedensten Werken aus praktisch allen Perioden, im Blick auf den ersten Satz zum Teil sogar wörtlich.³ Andererseits kann er das gleiche sagen in umgekehrter Zuordnung der Abhängigkeit, so daß es sogar heißt, daß nicht nur der Ausdruck der Person in der Liebe zu finden ist, sondern daß in einer Gleichwertigkeit des Ranges beider Begriffe auch "die Liebe an die Person gebunden" ist⁴, bzw. daß es "Liebe nicht gibt ohne die Person"⁵. Das hängt damit zusammen, daß die Liebe *das* interpersonelle Geschehen ist, sie "geht von Person zu Person"⁶, sie "ist das Verhältnis von Person zu Person"⁷. Diese Wechselwirkung zwischen Person und Liebe hat einen spezifischen Grund, der darin liegt, daß diese beiden Phänomene (Begriffe) nicht in einem hierarchischen System (wie im platonischen) geordnet nach Ableitbarkeitsgrad der Ideen von der obersten oder ursprünglichen Idee ansässig sind, sondern eine gemeinsame Quelle haben, die bereits innerpersönlich ist, und zwar bei Gott. Hierüber wird noch später zu reden sein. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß Person und Liebe untrennbar zusammengehören. "Für das Problem der Person ist sehr wichtig, daß sie ein Wesen ist, dazu befähigt zu lieben, sich zu entzücken und Mitleid zu empfinden, mitzu-leiden."⁸ Die Person hat andere Personen zum Gegenüber,

1) vgl. 1.Korinther 13 im Zusammenhang von Kapitel 10-12 und 14.

2) 0 рабстве с.47-48; vgl. Я и мир с.180.

3) Достоевский с.128 (vom Jahr 1923), 0 рабстве с.47-48 (vom Jahr 1939) und sinngemäß öfters, z.B. Я и мир с.180 (vom Jahr 1933).

4) Экзистенциальная диалектика с.154.

5) Дух и реальность с.127.

6) ebd.; Я и мир с.180.

7) Экзистенциальная диалектика с.154; oder 0 рабстве с.48, wo die Liebe als die gerichtete Bewegung von Person zu Person erklärt wird.

8) 0 рабстве с.49.

das Berdjaev den "Anderen" nennt, bzw. das "Du" im Verhältnis zum "Ich" der Person, ein anderes "Ich".⁹ Die Person, der Mensch als Mikrokosmos ist eben nicht zur Einsamkeit verdammt, sondern hat die Möglichkeit der Kommunion mit seinem "Anderen". Und das Verhältnis zwischen zwei Personen ist, wie soeben gesagt, durch die Liebe geprägt.¹⁰ Ein anderes Verhältnis zwischen Ihnen ist vom Wesen der Person her nicht denkbar, sonst wären es nicht wahre Personen. Das ist auch eines der Zentralanliegen des Paulus in diesem Zusammenhang, wie aus Kapitel 13 ersichtlich ist. Aber daß zum Lieben auch das sich Entzücken, Mitleid Empfinden und Mit-Leiden dazugehört, schickt er in Kapitel 12,24b-27 voraus: "Aber Gott hat den Leib so zusammengesetzt, daß er dem Benachteiligten größere Ehre gab, damit keine Spaltung im Leib wäre, sondern die Glieder füreinander gleich sorgen. Und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit. Wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und, als Einzelne, Glieder." Demzufolge ist das Wesen der Kommunion (κοινωνία) bei Paulus ebenfalls von der Liebe bestimmt - was auch als Interaktion sonst geschehen sollte, wenn es nicht von der Liebe geprägt ist, schafft es nicht wahre Kommunion, nach Paulus "baut es den Leib nicht auf", für Berdjaev ist es nicht der Person würdig. Die Person sehnt sich nach ihrem Anderen in der Liebe, in der Anteilnahme, im Mit-Leiden und im Teilen der Freude. Das lässt sich noch verdeutlichen an dem Verhältnis von Gott zu seinem "Anderen", denn gerade in ihm ist ja die Person begründet, wie schon gezeigt wurde. Berdjaev schreibt: "Gott

9) Достоевский с.128: "Die Person ist gebunden an die Liebe, aber an eine Liebe, die auf die Vereinigung mit ihrem Anderen gerichtet ist." ebd. S.125: "Denn das Hinausgehen zum Anderen bestärkt die menschliche Person." Я и мир с.148: "Die Begegnung mit der Person ist für mich eine Begegnung mit dem "Wir", aber nicht mit einem Objekt." vgl. ferner ebd. S.180 und 0 рабстве с.51.

10) vgl. auch Дух и реальность с.123, wo die Begegnung (встреча) der Personen als deren Problem angesehen wird analog zum Problem der Mystik und als "Problem der Person, der persönlichen Begegnung, der persönlichen Liebe" bezeichnet wird. So folgt es auch, daß "christliche Mystik" "Mystik der Liebe" ist (ebd. S.124).

sehnt sich nach seinem Anderen, nach der antwortenden Liebe... Gott ist nur zu erfassen durch den Sohn, der der Gott der Liebe, des Opfers und des Leides ist. Eine solche ist die Person.¹¹ Eine solche ist die Person - sie sucht ihr Gegenüber in der Liebe, ist bereit, sich zu opfern für und zu leiden mit dem Anderen. Ja, die Person als "Liebender kann gar nicht existieren ohne den Geliebten" - wie Berdjaev in Anlehnung an Angelus Silesius es sogar von Gott behauptet.¹² Wurde eingangs gesagt, daß die Liebe der Weg zur Realisierung der Person ist, dann kann das insofern differenzierter gesagt werden, als die Person sich in der "emporsteigenden Liebe" und der "niedersteigenden Liebe" verwirklicht: in der emporsteigenden Liebe als Eros und in der niedersteigenden als Agape. Beide Formen der Liebe sind der Person eigen.¹³ Aber das Entscheidende für die Person ist doch das zweite, denn die erotische Liebe ist (schon seit Platon) nicht die Liebe zu einem konkreten, lebenden Wesen, sondern ideell zu verstehen. Nur die Agape ist Liebe im Sinne von Mitleid und hat das Mit-Leiden als Konsequenz. Sie ist "karitative" Liebe, die nicht ihren Vorteil sucht oder ihr Objekt wählt, wie es beim Eros von seinem Wesen her schon der Fall ist. Christliche Liebe ist die Agape, und sie ist es, die die Person prägt, auch wenn weder die eine noch die andere Form alleine ausreicht zur sachgemäßen Begegnung mit der anderen Person.¹⁴ "Die christliche Liebe...ist eine konkret-geistliche, geistig-seelische, gebunden an die Ganzheit der Person".¹⁵ Weil die Person eine Ganzheit ist, muß auch die Lie-

11) О рабстве с.44; Die Liebe ist die freie Antwort des Menschen auf das Rufen Gottes (Философия свободного духа 2 с.31-32). Über die Rolle Christi wird noch später zu reden sein. Es sei nur hier angedeutet, daß, wenn die Person das Gottebenbildliche im Menschen ist (s.o.S. 70-72) und durch die Liebe charakterisiert wird, das alles nur deswegen so ist, weil Gott in seiner Liebe Mensch wurde, um die Menschen zu erlösen und zu Liebenden zu machen (s.u. bei Mensch-Gott, Gott-Mensch).

12) Самопознание с.227: "Любящий (Бог) не может существовать без любимого (человека)"; vgl. auch Дух и реальность с.118.

13) О рабстве с. 47.

14) ebd. S.47f.

15) ebd. S.48f.

be als Form der Zuwendung ganzheitlichen Charakter haben.

So ließe sich zusammenfassend sagen, daß die Liebe die Form der Kommunion ist. Die Isoliertheit der Person im Blick auf das Verhältnis zu Gott und Menschen wird durchbrochen, indem die Person kommuniziert, die "Verschlungenheit des Ichs" überwindet und für ein Gegenüber, den "Anderen" offen wird in einer Beziehung, die von der Liebe geprägt ist.¹⁶ Ähnlich ist es mit dem Überwinden (nicht Beseitigen!) des Leides, denn in der Anteilhabe am "höchsten Sakrament der Kommunion" (d.h. der existenziellen Kommunion als Teilhabe der Person) trifft man auf Mitleid - das ist mit-leiden - durch das Gegenüber in der Liebe und trägt auch selbst Sorge für den "Anderen". So wird der Einsamkeit auf zwei Wegen entgegengewirkt, einmal passiv durch die empfangene Agape-Liebe und sodann aktiv durch die praktizierte Liebe. Die Liebe ist nach Berdjaev wahrhaftige Kommunion - in ihr spiegelt sich das sakramentale Wesen der Person.¹⁷ Hier ist wieder der

16) Я и мир с.105: "Aber es bleibt das Problem des Teilhabens (приобщение) des "Ich" am anderen "Ich", der Person an der Person, als Überwindung der Einsamkeit. Dies ist das Problem der Liebe, der erotischen Liebe und der Freundschafts-Liebe, denn die Liebe ist unauflöslich verbunden mit der Person und ist das Hinausgehen des "Ichs" zum anderen "Ich", aber nicht ein Hinausgehen in die Personlosigkeit, in das kollektive "Es"."

17) Außer an der hier geführten Argumentation läßt sich das auch z.B. an folgendem Sachverhalt belegen. Wie bekannt, wird die Ehe in der Orthodoxen Kirche als eines der sieben Sakramente gezählt (s.u.). Berdjaev läßt das nicht gelten. Die Ehe als Stand oder Institution in ihrer Äußerlichkeit ist gerade kein Sakrament, sondern, das "Sakrament der Ehe" (О назначении с.251) ist nur dann wirklich sakramental, wenn in ihr echte Liebe ihr wahrer Inhalt ist: "Geheiligt, sakramental, mystisch ist nur die Liebe, ontologische Liebe, eine einzige und ewige, die in das Reich Gottes führt. ... Bis zum heutigen Tag ist das Leben leer, Ehe und Familie befinden sich unter der Macht des 'Man'". (ebd. S.253). Dies ist schon mehr als die orthodox-orthodoxe Unterscheidung zwischen Gültigkeit des Sakramentes und seine Wirksamkeit bzw. Wirkungslosigkeit beim Empfänger, es ist eine radikale Absage an die grundsätzliche Gültigkeit der Sakramente in ihrer Äußerlichkeit wie sie antidonatistisch von der Orthodoxen Kirche vertreten wird (vgl. J.Koukouzis, EKL Bd.III Sp.755f). Für Berdjaev hat selbst Dostoevskij diese Stellung der Liebe nicht erkannt: "Er (Dostoevskij) deckte uns die höchste Liebe nicht auf, die zur authentischen Vereinigung und Verschmelzung führt. Das Mysterion (тайна) der Ehe hat sich nicht verwirklicht." (Достоевский с.114)"Das Mysterion der ehelichen Liebe ist nicht lediglich Begierde, nicht lediglich Mitleid, wenn auch beide anfangs eine nebensächliche Rolle spielen. Aber Dostoevskij kennt diese eheliche Liebe nicht; das Mysterion der Vereinigung

unmittelbare Bezug zwischen Gott und Mensch bzw. Mensch und

(Fortsetzung Anm.17) zweier Seelen zu einer Seele und zweier Körper zu einem Körper "(ebd. S.122). Unbeschadet der Tatsache, daß er in späteren Jahren gerade diesen Sachverhalt in einer anderen Begrifflichkeit zum Ausdruck gebracht hatte, ist die Intention von bleibendem Interesse. Nur die Liebe, die zur mystischen Vereinigung, ja sogar zur Verschmelzung der Seelen und Körper, d.h. des ganzen Menschen führt, ist würdig des Begriffes "Sakrament". Wenn Clarke im Bezug auf die Stelle in 0 назначении (aa0) schreibt: "The whole subject of the sacrament of marriage is pitifully obscure. Even the matter of sacrament is ill defined" (Clarke, S.151), dann sagt das nur so viel, daß ihm der Gebrauch der sakramentalen Begrifflichkeit nicht verständlich war. Indes ist die Intention Berdjaevs eindeutig. Schon vorher im gleichen Buch hatte es geheißen, daß "das Reich Gottes... nur die Beziehung der Liebe kennt" (0 назначении с.212), wobei Ehe und Familie als Institutionen zum Machtbereich "das Man" gehören und somit zum Reich des Caesar (ebd). Zur mystischen Bedeutung der Liebe vgl. noch Новое средневековье с.56-57 sowie Дух и реальность с.124. Zum Begriff "Reich des Caesar" s.u.Bes.S.140,146ff. Wenn wir hier eine Inkongruenz zwischen Berdjaevs Sakramentsbegriff und dem Verständnis der orthodoxen Kirche vom Sakrament konstatieren, dann sind wir uns dessen bewußt, daß auch in der "Orthodoxie" gerade im Blick auf die Sakramente eine bewegte Geschichte zu verzeichnen ist. Die Siebenzahl ist dafür ein gutes Beispiel. (Zum orthodoxen Sakramentsverständnis und deren geschichtlichen Entwicklung beziehen wir uns im Folgenden auf die beiden Artikel in der Ορθοδοξική καὶ ἡθική ἐγκυκλοπαιδεία, "Εκδ. Ἀθανάσιος Μάρτινος, Ἀθήναι 1962ff.: Βορίς Μπομπινσκι, Ἀγίαστικά Πράξεις (Bd.1 1962 Sp.238-242) und Παν.Ν.Τρεμπέλας, Μυστήριον (Bd.9 1966 Sp.234-238). Auf die Siebenzahl einigten sich die orthodoxen Theologen erst seit dem 16.Jh. Noch in der ersten Hälfte des 16.Jh. konnte der Metropolit von Ephesus die Zahl der Sakramente auf 10 festlegen. Erst als die Grenze um die Sieben gezogen war (man teilt sie in die "evangelische Sakramente": βάπτισμα (καὶ χρίσμα), εὐχαριστία, μετάνοια, ἱερωσύνη und die "kirchlichen Sakramente": γάμος, εὐχέλαιον ein), konnte sich die Unterscheidung zwischen dem Sakrament und den ἀγίαστικάι πράξεις bzw. den μυστηριοειδῆς τελεταί, den "Sakramentalien" der orthodoxen Kirche, vollends entwickeln. Da es um die Heilsnotwendigkeit bei dieser Unterscheidung geht, ist sie doch von großer Bedeutung: Wiewohl in den "Sakramentalien" die Gnade Gottes substantiell mitgeteilt wird, wird die zum Heil notwendige Gnade in dem Sakrament sowohl als Symbol als auch als Träger der Gnade sinnlich wahrnehmbar. Dazu gehört dann auch, daß die Sakramente auch nach orthodoxem Verständnis *ex opere operato* wirken. Und hier liegt die Differenz zwischen Berdjaev und seiner Kirche. Er sieht die *Person in sakramentalen Beziehungen*, die das Verhältnis zum Äußerer (z.B. die Institution der Ehe) regeln sollen - und nicht umgekehrt. Das hat seinen Grund darin, daß er die Gnade mit der Freiheit koppelt (s.o.S.65-68) und die Person von der Freiheit her definiert (s.o.S.69ff.), die Jesus Christus, der "Neue Adam", der Menschheit durch sein Erlösungswerk wesensmäßig gegeben hat. Es geht ihm also nicht so sehr um die sakramentale Gnadenmitteilung oder um die Weitergabe göttlicher Energien, sondern um die sakramentale Verwirklichung der aus Gnaden gegebenen Freiheit in wahrhaftiger Kommunion mit Gott und mit dem Mitmenschen. Im nächsten Kapitel wird hierauf zurückzukommen sein (s.u.bes.S.162ff.). Der Zeitgenosse und Landsmann Berdjaevs Vladimir

Mensch deutlich sichtbar, wie dieser in den "drei Charakteristika der christlichen Mystik: Person, Freiheit und Liebe"¹⁸ zu erkennen war. Wie sich Berdjaev das Verhältnis genauer vorstellt, ist das Problem von "Mensch, Gott, Gott-Mensch", der Gegenstand seiner Kommuniionslehre, die vom Begriff der Person ausgeht.¹⁹ "Die Person ist sehr eng verbunden mit der Liebe. Durch die Liebe wird die Person realisiert, durch die Liebe überwindet sich die Einsamkeit und verwirklicht sich die Kommunion. Die Liebe setzt die Person voraus, sie ist die Beziehung der Person zur Person, das Hinausgehen der Person aus sich heraus zur anderen Person, die Erfahrung der Person und ihre Bestätigung für die Ewigkeit."²⁰

Die Liebe und die Person sind die beiden Voraussetzungen für das, was Berdjaev Kommunion nennt, wobei Person und Liebe sich gegenseitig voraussetzen und gemeinsam die Freiheit zur Voraussetzung haben. Hierin liegt die Beziehung der drei bisher behandelten Themenkreisen zueinander. Daß an der vorliegenden Gliederung trotz mancher Schwierigkeit der Durchführung der Argumentation festgehalten wurde, erklärt sich von daher. Das Mysterion der Person und das Mysterion ihrer Einzelgestalt, die als solche unwiederholbar ist, offenbart sich in der Liebe. Für nicht Liebende bleibt es verschlossen.²¹

Lossky hat sehr aufschlußreich gezeigt, wie für das "mystische" Denken des Ostens "die Dreifaltigkeit in ihrer Wesenheit unmittelbar bleiben und gleichzeitig zu uns kommen und in uns wohnen kann"... "durch die den drei Hypostasen gemeinsamen Energien, d.h. durch die Gnade, denn so nennt man die vergöttlichenden Energien". "Der Unterschied zwischen Wesenheit und Energien, der für die orthodoxe Gnadenlehre grundlegend ist, gewährleistet erst dem Wort des heiligen Petrus: 'Teilhabe an der göttlichen Natur', seinen vollen und wahren Sinn. Die Vereinigung, zu der wir berufen sind, ist weder eine hypostatische, wie die der drei göttlichen Personen; es ist die Vereinigung mit Gott in seinen Energien, d.h. die Vereinigung durch die Gnade, die uns Anteil an der göttlichen Natur verleiht, ohne daß unser Wesen dadurch das Wesen Gottes würde"... "Der Mensch bleibt Geschöpf, wenn er auch durch die Gnade zu Gott wird, wie Christus Gott blieb, als Er Mensch wurde." (aaO S.111f.) Hier deutet sich der orthodoxe Hintergrund für die Zuordnung der Inhalte von unseren Kapiteln II A und B in Berdjaevs Gedankengefüge zueinander an.

18) Дух и реальность с.127; Самопознание с.194-195.

19) s.u. II A.

20) Я и мир с.180; vgl. auch 0 рабстве с.48 zitiert unten Anm 21.

21) Я и мир с.179; vgl. auch 0 рабстве с.48: "Но любовь, возвышающаяся над миром "общего", безличного, есть любовь направленная на образ личности, утверждение этого образа на вечность и утверждение на вечность своего общения с этим образом."

II. Communio

A. Mensch, Gott, Gott-Mensch

Die Stelle, die uns bereits im Zusammenhang der Ausführungen zur Person¹ auf den Gedanken des Kommunizierens gebracht hat, wurde schon als besonders geeignet für die Darstellung des sakramentalen, vielleicht wäre besser zu sagen "sakramentartigen", Denkens Berdjaevs bezeichnet. Indes ist jenes Buch (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого) ein Spätwerk (die russische Ausgabe ist erst 1952 posthum erschienen, nachdem die französische Ausgabe schon 1949 als Vorlage für eine englische und 1951 für die deutsche Übersetzung gedient hat) und blickt auf das Gesamtwerk mit all seinen Entwicklungen - abgesehen von dem letzten Werk Царство духа и царство кесаря, ebenfalls posthum erschienen - zurück. Daher ist es auf der einen Seite besonders geeignet, um das abgeschlossene Stadium zu erheben, auf der anderen Seite fehlt das Element des Werdenden, noch nicht zum Abschluß Gekommenen, und darum auch die bewegte Auseinandersetzung des Autors mit dem Thema.

Die Hauptentwicklung fand Anfang der dreißiger Jahre statt. Es bestand zwar schon vorher das von der Begrifflichkeit der Sakramente geprägte Denken in den Werken Berdjaevs, wie etwa im Blick auf das frühe Hauptwerk "Смысл истории" schon gesagt wurde², aber noch zur Zeit der Abfassung von О назначении (vom Jahre 1931) konnte er unbefangen den Terminus "общество" (das üblicherweise mit "Gesellschaft" übersetzt wird) gebrauchen um die wahre Gemeinschaft des Geistes zu umschreiben.³ Nur drei Jahre später, als er Я и мир объектов veröffentlichte, unterscheidet er scharf zwischen einem

1) s.o.S. 74 Anm.34.

2) s.o.S. 76 Anm.44.

3) О назначении с.214.

verobjektivierten общество und dem existenzialen общение.⁴ In O назначении wurden beide Begriffe noch synonym verwendet⁵, wobei общество hier schon im gleichen Zusammenhang den negativen Charakter der vorfindlichen Gesellschaft tragen kann⁶. Vollends die Bedeutung, die общество gemeinhin hat, wie z.B. in der Form обобществить (vergesellschaften), und hier gebraucht wird⁷, legt eine Differenzierung in der Begrifflichkeit nahe, ja fordert sie geradezu. Schließlich nennt Berdjaev selbst seinen Gebrauch von "общий" in diesem Werk noch "unvollkommene Terminologie"⁸. Die in Я и мир streng durchgeführte Unterscheidung zwischen общество und общение hat er in späteren Werken durchgehalten, z.B. in O рабстве.⁹ Die Differenzierung wurde dadurch ermöglicht, daß Berdjaev in Я и мир Fremdwörter einführte, um die Präzisierung seiner in der Sache nun eindeutig gewordenen Begrifflichkeit zu erleichtern. Es handelt sich einmal um den aus der westlichen Liturgie entlehnten Begriff "communio(n)", den er (als eingebürgerten terminus technicus) in Umschrift verwendet: "коммунион"¹⁰. Er benützt aber auch gerade in diesem Werk andere Fremdwörter - vorwiegend aus dem Deutschen - supplementär, um eine sachgemäße Interpretation seiner russischen Begriffe zu ermöglichen.¹¹ An dieser Stelle soll uns der Begriff beschäftigen, der durch das Fremdwort "Kommunion"

4) Я и мир с. 73; vgl. auch ebd. S. 177: "Jede beliebige Gesellschaft (общество) ist Reich des Caesar, die communio (общение) aber ist Reich Gottes."

5) O назначении, etwa S. 213: "...царство Божье есть общество, реально-онтологическое общение личностей."

6) ebd.: "Общество есть некая реальность, оно не есть сумма личностей."

7) ebd. S. 214.

8) ebd. S. 266.

9) O рабстве с. 23, ferner ebd. S. 63-73 u.ö.

10) Я и мир с. 114, 165, 169, 170.

11) Etwa "Kommunikation" für сообщение (ebd. S. 101), "participation" im Sinne des Gebrauchs bei Lévy-Bruhl als *n i c h t* das mit приобщение Gemeinte (ebd. S. 44), "Wesenheiten" für сущности (ebd. S. 52, 69 im Sinne Husserls gemeint), "Allgemeingültigkeit" für общеобязательность (ebd. S. 74) u. a. m.

präzisiert wird. Es handelt sich um den Begriff "общение".¹² Die etymologischen Wurzeln des Begriffs wurden schon aufgezeigt und führten zum griechischen Grundgedanken der κοινωνία¹⁴, die Grundlage des communio-Begriffs der Westkirche,¹⁵ die bei Paulus am Gedanken des Leibes Christi (σῶμα Χριστοῦ) entfaltet wird.¹⁶ Es wurde deutlich, daß общение in seinem Ansatz bei Berdjaev und im Verhältnis zur Person (личность) durchaus analog zum Verhältnis des Leibes Christi als Ort der κοινωνία zum einzelnen Glied zu verstehen ist.¹⁷ Hier, wo Berdjaev den Begriff "Kommunion" als Fremdwort nun verwendet, zeigt er, daß der Ort des общения tatsächlich als der Leib Christi bezeichnet werden muß, in dem die Einsamkeit des "Ichs" überwunden wird: "Das Mysterion des Christentums ist natürlich das Mysterion der Überwindung der Einsamkeit des "Ich", der Überwindung in Christus - dem Gottmenschen und im Gott-Menschentum, im Leib Christi."¹⁸ Gerade dieses Ineinander von Christus und Christenheit, von σῶμα als Person Christi und σῶμα als κοινωνία der Gemeinde bzw. der Kirche ist der Kern der Berdjaev'schen Lehre von der Kommunion. Der Leib-Christi-Gedanke ist aber nicht so sehr der Form nach sein Ausgangspunkt, sondern die inhaltliche

12) s.o. Anm. 10 S. 93. Über das Verhältnis общение - общность - коммюнион wird noch näher einzugehen sein.

13) s.o. S. 76-78, bes. Anm. 43, 45, 48, 49.

14) s.o. S. 77 Anm. 48.

15) s.o. S. 78 Anm. 50.

16) s.o. S. 82-84 Anm. 72-78.

17) ebd.

18) Я и мир с. 114; Um "die Überwindung der Einsamkeit" geht es im ganzen Zusammenhang, wie die vorausgehende Seite 113 zeigt. Dort heißt es: "Die Religion bedeutet Verbindung, und sie kann bestimmt werden als Überwindung der Einsamkeit, als Hinausgehen aus sich selbst, aus der Eingeschlossenheit, als Auffinden der Teilhaftigkeit und der Verwandtschaft." Die Worte erinnern unweigerlich an die Definition der приобщенность, die wir in den soeben genannten Zusammenhang behandelten: "Das Teilnehmen ist... ein Auffinden der Teilhaftigkeit und der Intimität." (s.o. S. 77). Diese parallele Aussage zeigt noch einmal, wie das "Teilnehmen" als Begriff der religiösen, in diesem Falle sakramentalen, Sprache zu verstehen ist.

Aussage des Bildes ist für sein Denken maßgebend. Am allerwenigsten geht es ihm um ein organisches Verständnis der Kommunion im Gegensatz zum technischen. Es ist nicht der Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wie dieser zwischen Familie, Stamm oder Volk auf der einen Seite und Staatsgefüge auf der anderen besteht. Das organische Verständnis ist einfach nicht tiefgehend genug, um общение, Kommunion zu erfassen.¹⁹ "In Wirklichkeit ist die Kommunion ein geistliches Phänomen, das die Grenzen der organischen Natur überschreitet."²⁰ In späteren Erwägungen zum Thema des Verhältnisses der Person zur Ganzheit verneint Berdjaev mit großem Nachdruck die Anschauung, daß die Person im Sinne des Verhältnisses einer Zelle zum Organismus ein Teil des Ganzen wäre, oder wie das Organ sich zum Organismus verhält, ein Teil eines lebenden Individuums wäre.²¹ Anfänglich hatte er das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit nicht so streng definiert. In Смысл творчества konnte er noch vom Menschen (und zwar gerade im Sinne von личность, der Person) als "organisches Glied der Welt" sprechen, sogar von einer damit zusammenhängenden "kosmischen Hierarchie"²² - ein Gedanke, der an die Vorstellung vom kosmischen Leib Christi des Epheser- und des Kolosserbriefes stark anklingt, was ja eine schon im Bild angelegte Fortentwicklung der frühen oder anfänglichen paulinischen Vorstellung von der Ortsgemeinde als Leib Christi war. Aber vom existenzial-philosophischen

19) Я и мир с.167.

20) ebd.

21) О рабстве с.32.

22) Смысл творчества с.147. Man wird in dieser Entwicklung, parallel zu der schon erwähnten Entwicklung im Gebrauch der Begriffe общество und общение, einen ursächlichen Zusammenhang zu der Entwicklung Berdjaevs weg von der ontologischen Denkweise sehen müssen.

Standpunkt aus gesehen, wie er massiv in den Werken Я и мир und О рабстве vertreten wird, ist das общество ein Teil der Person, ihre soziale Seite, wobei der Kosmos die kosmische Seite der Person sei, ebenfalls deren Teil.²³ "Die Person ist immer ein Ganzes, und nicht Teil."²⁴ Sie kann als Ganzes gar nicht Teil irgendeiner allgemeinen Größe werden, was "für die Bestimmung des Wesens der Person sehr wichtig ist."²⁵ Sie ist nicht die "Summe der Teile", sondern eine "unitas multiplex".²⁶ Man kann das Verhältnis der Person zur Kommunion (общение) als Teilhabe und darum auch Kommunion (общность) als Teilhaftigkeit²⁷ von zwei Seiten her sehen. Einmal ist "in der Teilhabe die Teilhaftigkeit Teil der Person, ihre Qualität" aber "in der Gesellschaft (общество) ist die Person Teil der Teilhaftigkeit."²⁸ Eine eingängigere Übersetzung wäre vielleicht: "In der Kommunion (als Umgang) ist die Gemeinschaft ein Teil der Person, ihre Eigenschaft, in der Gesellschaft ist die Person Teil der Gemeinschaft." Doch scheint es hier in der Tat gerade um die Nuancen zu gehen, die sichtbar werden am Verhältnis des Teils zum Ganzen und dem Verhältnis des Ganzen der Person zum Anderen in der Teilhaftigkeit. Der folgende Satz lautet nämlich: "Die soziale Wahrheit der Kommunion ist die Wahrheit über die Person, über ihr Hinausgehen aus der Einsamkeit. Die Realisierung der Person setzt Kommunion, Teilhaftigkeit voraus."²⁹ Der Mensch, die Person ist nicht Teil einer übergeordneten Größe und kann es nicht sein. Die Person verläßt die Abgeschlossenheit und Einsamkeit ihrer Ganzheit nur in dem Teilhaben, in der Teilhabe an der Existenz des Gegenübers. In

23) О рабстве с.24.

24) Я и мир с.148. Vgl. Истоки и смысл русского коммунизма S.145.

25) ebd. S.158.

26) ebd. S.150.

27) vgl. Я и мир с.114 wo für beide Begriffe, общение wie общность коммунион als Synonym angeführt wird.

28) Я и мир с.165.

29) ebd.

diesem Sinn gilt die Gegenüberstellung von Teil und Teilhabe nur wenige Seiten später als diese letztzitierte Aussage: "Die Person kann nicht Teil der Gesellschaft sein, weil sie kein Teil von irgendetwas sein kann, sie kann nur in der Teilhabe (общение) mit irgendetwas sein."³⁰ So sehen wir wiederum, daß die Kommunion im Begriff der Person verankert ist und daß sie zu ihrem Wesen gehört. Weil die Person nicht als Teil eines Ganzen in einer übergeordneten Größe aufgehen kann, muß sie Teilhabe üben, um Gemeinschaft zu haben. Hierin liegt der Grund, warum wir an der umständlichen Ausdrucksweise, die mit der etymologisch begründeten Wiedergabe von der Wortfamilie um общий mit den verschiedenen Formen von Teilhabe verbunden ist, festgehalten haben. Nur so kann der innere Zusammenhang zum Ausdruck gebracht werden. Daß die Person nicht Teil sein kann, sondern allein teilhaftig werden kann, liegt daran, daß sie eine Gestalt, forma (образ) hat³¹ und als solche ein Mikrokosmos ist.³² Aber die Frage nach der Gestalt des Menschen reicht noch viel weiter. Wie schon gesagt wurde, ist der Mensch als Person das Ebenbild Gottes, aber das Gleiche gilt auch umgekehrt, Gott trägt in sich das Ebenbild des Menschen.³³

In dieser Wechselwirkung liegt der Kern des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Beide sind voneinander abhängig.

30) ebd. S.167.

31) Я и мир с.149.

32) О рабстве с.81: "Der Mensch nach seiner Gestalt, der Mensch als Person...ist ein Mikrokosmos und ist darum nicht Teil des Kosmos." vgl. o.S. 72 Anm.21. Von diesem Sachverhalt her wird verständlich, daß die Einsamkeit nicht durch eine "sektiererische" Teilhaftigkeit überwunden werden kann, sondern nur durch eine universale Teilhaftigkeit (Смысл творчества с.152).

33) О рабстве с.81: "Der Mensch...trägt in sich die Gestalt Gottes." ebd. S.73: "Die Humanität (человечность) ist die Gestalt Gottes im Menschen." vgl.o.S. 72 Anm.19 sowie О рабстве с.44: "Der Mensch ist Person darum, weil Gott Person ist, und umgekehrt."

Der Mensch als Geschöpf ist nicht etwas Niederes, sondern ungeheuer Wertvolles. Daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, bedeutet, daß "Gott die Ebenbildlichkeit (образ и подобие) des Menschen in sich schließt, die wahre Humanität".³⁴ Doch Berdjaev weiß auch von dem Fall der Menschheit und setzt nicht den natürlichen Menschen in eine Beziehung der Ebenbildlichkeit zu Gott. "Der Fall des ersten Adam ist ein notwendiges Moment in der Offenbarung des neuen Adam."³⁵ Gott trägt nicht nur die Ebenbildlichkeit des Menschen in sich, sondern "Gott wurde Mensch und dadurch erhöhte er den Menschen zum Himmel."³⁶ Die Inkarnation Gottes, des Logos, ist der eigentliche Ansatzpunkt für das Verständnis der wahren Humanität³⁷, denn der Mensch gewordene Gott ist der "Absolute Mensch", der "Gottmensch".³⁸ Das ist auch das "Mysterion des Christentums", daß "Gott in der Verkörperung aus der Meta-Historie in die Historie einbricht": "Die Erscheinung Jesu Christi ist eine historische Erscheinung, das ist ein historisches Faktum in der Zeit."³⁹ Sie bedeutet, daß in diese phänomenale Welt numenale Ereignisse durchbrechen und eingehen, ohne daß eine absolute Auflösung zwischen beiden Plänen stattfände.⁴⁰ Diese "Offenbarung trägt Gott-menschlichen Charakter. Das religiöse Phänomen ist zweifältig, es ist die Enthüllung Gottes im Menschen und des Menschen in Gott, in ihm äußert sich die Sehnsucht des Menschen nach Gott und die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen."⁴¹ In

34) Я и мир с.20; Es gibt auch eine entstellte Form des Anthropomorphismus in der Gotteserkenntnis, die auf den tiefsten Gegensatz zwischen der Person und dem Egozentrismus zurückzuführen ist (ebd. S.155); Die Ebenbildlichkeit bezieht sich auch nicht auf den Teil des Menschen, der der Natur angehört (О рабстве с.81, Философия свободного духа I с.193).

35) Смысл творчества с.143; Dennoch trägt jeder Mensch in sich "образ и подобие" Gottes (Христианство с.138).

36) О рабстве с.26.

37) Смысл творчества 145-146.

38) Философия свободного духа I с.203.

39) Экзистенциальная диалектика с.28.

40) ebd. S.29. Wiederum haben wir es hier mit dem Verbum прорываться zu tun (s.o.S.16 Anm 39). Das Teilnehmen setzt die Penetration der phänomenalen Welt der Objekte und der Durchbruch in die numenale Welt voraus. "Kommunion und Vereinigung, erkenntnishaft und emotional, ist nur möglich in der Ordnung der Existenz, nur im Existierenden, sie ist immer Durchbruch und Schimmer einer anderen Welt in unserer Welt." (Я и мир с.170); vgl. ebd. S.102.

41) Экзистенциальная диалектика с.27.

dieser Wechselwirkung ist die Aktivität des Menschen zu sehen – für Berdjaev ist das Christentum und somit die christliche Anthropologie an diesem Sachverhalt gebunden. "...Das Christentum ist die Religion des Gottmenschentums und setzt den Glauben nicht nur an Gott voraus, sondern auch an den Menschen, nicht nur die Aktivität Gottes, sondern auch des Menschen."⁴² Der Gottmensch Jesus Christus als "Absoluter Mensch" und "neuer Adam" begründet die Möglichkeit der Teilhabe, des Kommunizierens. In der "Philosophie des freien Geistes" (Философия свободного духа) drückte Berdjaev das folgendermaßen aus: "Durch Christus, den Absoluten Menschen, sind wir Mitteilhaftige der zweiten Hypostase der Heiligen Dreieinigkeit, der Göttlichen Mysterie, die sich vollzieht in den Tiefen der Gottheitlichen Trinität."⁴³ Es geht hier um die Zweinaturenlehre – Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott. "Das Mysterion des Christentums" ist, "die Überwindung des Monismus und Dualismus" durch "das Kommunizieren (приобщиться, Teilnehmen) an dem Mysterion der Einheit der zwei Naturen"⁴⁴. Hier ist kein Sakrament vorgesehen – das Kommunizieren geschieht direkt, unmittelbar, es ist selbst sakramental, denn der Mensch ist "der Schnittpunkt zweier Welten"⁴⁵ und in sich transzendental.⁴⁶ Diese Offenbarung Gottes und des Menschen in dem "Absoluten Menschen" Jesus Christus nennt Berdjaev "die Offenbarung des achten Tages" (der Schöpfung).⁴⁷

42) ebd. S.34; vgl. Я и мир с.39: "Anthropologische Philosophie ist christliche Philosophie." Aus dieser Sicht entstand die Forderung, weniger Theologe und mehr Anthropologe zu sein (Достоевский с.21); О рабстве с.44: "Die Menschenähnlichkeit Gottes, das ist der wahre Anthropomorphismus."

43) Философия свободного духа I с.202.

44) ebd. S.202f; Экзистенциальная диалектика с.139; vgl. Самопознание с.195.

45) ebd. S.57; О рабстве с.32.

46) О назначении с.10.

47) Смысл творчества с.141.

Um die Konsequenzen des Berdjaev'schen Kommuni-
onsverständ-
nis für die Theologie zu verdeutlichen, ziehen wir den Ver-
gleich mit zwei um ein Jahrzehnt jüngeren Zeitgenossen, die
einflußreiche evangelische Theologen waren und sich publizis-
tisch mit Berdjaev beschäftigt haben, und zwar mit Werner
Elert, welcher sich dem Luthertum verpflichtet wußte, und
Paul Tillich, welcher mehr freidenkerisch geprägt war.

Werner Elert fängt in der "Ortsbestimmung der Lehre von den
Sakramenten", dem Einstieg in das XIII. Kapitel (Das Abend-
mahl) seiner Dogmatik, mit folgendem Satz an: "Die Mittler-
stellung Christi zwischen Gott und den Menschen wird uns
bezeugt in der Verkündigung der Kirche, die uns die Stimme
seines Parakleten vernehmen läßt."⁴⁸ Im Folgenden bestimmt
er den Ort der Lehre von den Sakramenten einerseits unter
dem Oberbegriff der Verkündigung (wohlgemerkt: nicht u n t e r
der Wortverkündigung, sondern n e b e n ihr), andererseits
in den dogmatisch verschiedenen Orten des Abendmahles (vor-
wiegend christologisch) und der Taufe (vorwiegend pneumato-
logisch) innerhalb der Trinitätslehre. In unserem Zusammen-
hang ist die Rede von der Mittlerstellung Christi im Blick
auf die Sakramente zunächst wichtig. Für seine Sicht sind die
Sakramente "mit Recht als Gnadenmittel (media salutis) be-
zeichnet worden", und zwar im Sinne des "verbum externum
als instrumenta der Geistesmitteilung".⁴⁹ An dieser Stelle
wird der Kontrast zum Denken Berdjaevs besonders deutlich,
denn wo Elert einerseits im Ansatz von seinem Verständnis
des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch wie Berdjaev von
(dem Gottmenschen) Jesus Christus ausgeht und mit ihm die
Ablehnung des Barth'schen Ansatzes teilt⁵⁰, steht er doch

48) W. Elert, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dog-
matik, Berlin 1940 S.433.; Elert hat sich mit Berjaev u.a. in dem
Aufsatz: Russische Religionsphilosophie der Gegenwart, in: Zeitschrift
für Systematische Theologie 1925 (3) 3. Quartal S.579-588 auseinander-
gesetzt. Allerdings ist daran zu erinnern, daß Berdjaev erst wenige
Jahre seit seiner Expatriation im Westen gewesen war zu diesem Zeit-
punkt, und daß die großen philosophischen Entwürfe noch gar nicht er-
schienen waren mit wenigen Ausnahmen, und daß diese noch nicht in
Übersetzung vorlagen.

49) W. Elert, Der christliche Glaube aaO s.440.

50) ebd. S.469, vgl. Экзистенциальная диалектика с.42-43.

in einem tiefen Gegensatz zu Berdjaevs Auffassung der Unmittelbarkeit Gottes. Denn gerade im Sakrament wird die "transsubjektive Verbindung" zwischen Mensch und Gott hergestellt⁵¹, durch "menschliche Handlungen" mit "sakralem Charakter".⁵² Elert setzt sich dann auch ausdrücklich ab von der "reinen Subjektivität" Berdjaevs und der deutschen Mystiker sowie von der "anthropologischen Offenbarung", nach der "der Mensch des neuen Lebens" "ein Zuwachs in Gott, im göttlichen Leben" sei.⁵³

Auch Paul Tillich, der Berdjaev intensiv zur Kenntnis nahm⁵⁴ und weit mehr mit ihm gemeinsam hat als Elert⁵⁵, bleibt in der Frage um den Sinn der Sakramente (und der "sacramentalia" überhaupt) in der Beziehung zwischen Gott und Mensch bei der Auffassung, daß der göttliche Geist nicht unmittelbar dem Menschen zugänglich sei⁵⁶, sondern daß er sich durch "Mittler" den Menschen mitteile⁵⁷. Wo bei Elert die Sakramente Abendmahl und Taufe jeweils der Christologie und der Pneumatologie zugeordnet werden, sind bei Tillich die Sakramente (die ja viel weiter gefasst werden) ein Teil der Pneumatologie und zwar gerade als "Mittler des göttlichen

51) W.Elert aaO S.544; vgl. S.438 und S.474: "Denn indem uns der Auferstandene seinen Leib und sein Blut reicht, wird die Grenze zwischen der Leiblichkeit, die zum Tode bestimmt ist, und der andern, die ihn überwunden hat, aufgehoben."

52) ebd. S.438.

53) ebd. S.114.

54) vgl. den Aufsatz: P.Tillich, "Nicholas Berdyayev", in: Religion in Life, New York 1938 (7).(Gesammelte Werke Bd.12 S.289-299).

55) Als Beispiel nur diene das Kriterium des Schöpferischen für die Beurteilung der Ekstase, weil alle Drei hierzu - und zwar in diesem Zusammenhang - Stellung nehmen. Während Elert (Der christliche Glaube aaO S.117f) den Gedanken Berjaevs von der "schöpferischen Ekstase" als eine ihm fremde Erfahrung wertet und ihr nur subjektiven Wert zukommen läßt, sieht Tillich gerade darin, daß die Ekstase entweder schöpferisch oder zerstörerisch ist, das einzige Kriterium an Hand dessen die Kirche die Geister unterscheiden kann (P.Tillich, Systematische Theologie Bd.III, Stuttgart 1966 S.144). Eine interessante Nebeneinanderstellung von Aussagen von Tillich und Berdjaev (nebst Maritain und Buber) ist zu finden bei W.Herberg, hrsg., Four Existentialist Theologians. A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber, and Paul Tillich, Garden City N.Y. 1958.

56) P.Tillich, Systematische Theologie Bd.III aaO, S.150,152.

57) ebd. S.144. Zum Thema des Sakramentalen bei Tillich vgl. Ulrich Reetz, Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs, in: Calwer Theologische Monographien Reihe B Bd.2, Stuttgart 1974.

Geistes".⁵⁸

So wird die Mittlerrolle der Sakramente - in Anlehnung an die Mittlerrolle Christi - in zwei in sich so verschiedenen evangelischen Theologien als ein Gegenstand der Trinitätslehre betrachtet. Wenn dies von der uns gewohnten Sichtweise aus im Grunde ein trinitarisches Problem ist, ist es von Berdjaev aus gesehen auch zutiefst ein anthropologisches, und erst von der Anthropologie herkommend ein christologisches Problem, denn im Gefolge Solovjews versteht Berdjaev den Menschen vom "Gottmenschentum" her. Damit fällt zusammen, daß das trinitarische Problem ein Problem der Person(en) ist und nur erhellt werden kann nach Klärung des Personenbegriffs.⁵⁹

So ergibt sich ein Zusammenhang: Da der Mensch in seiner Person imago und similitudo Gottes ist, wie es im "Absoluten Menschen" Jesus Christus, dem "neuen Adam", offenbar geworden ist, braucht er kein medium, um das Heil zu erreichen, kein medium salutis, kein Sakrament im herkömmlichen Sinne, sondern er empfängt das Heil durch "die kosmische Myserie

58) ebd. Hinter dem deutschen Wort "Mittler" steht das englische "media". Tillich wollte durch diese Wahl "die theologisch belasteten Worte "Heilmittel" und "Gnadenmittel"..vermeiden".(ebd.). Zwar ist dadurch einem dinghaften Sakramentsverständnis gewehrt und der Trägercharakter der Sakramente herausgestellt; die "media salutis" werden wieder als "Medien" verstanden, durch die Gott sich dem Menschen zuwendet, aber der Sachverhalt bleibt der gleiche, nämlich daß ein "Mittler" zwischen Gott und Mensch notwendig ist. Das Wort sei Mittler für die "Bewußtseinsstufe", das Sakrament erreiche das "Unbewußte" im Menschen (ebd. S.145).

59) Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum Thema "Kommunion" - auch ein wichtiger Begriff in den englischsprachigen Werken Tillichs (etwas unzureichend mit "Gemeinschaft" in den deutschsprachigen Übersetzungen wiedergegeben) - bemängelt Berdjaev, daß "Tillich"(in seinem Buch "Die sozialistische Entscheidung") "das existenzielle Problem der Person nicht aufwirft." (Я и мир с.175 Anm.1). Später jedenfalls hat sich Tillich dem Problem der Person gestellt und zwar gerade im Blick auf die Kommunion. In seiner Systematischen Theologie (aaO) Bd. I S.208 heißt es: "Erreicht die Individualisation die vollkommene Form, die wir "Person" nennen, so erreicht die Partizipation die vollkommene Form, die wir "Gemeinschaft" nennen." und: "Gemeinschaft ist Partizipation an einem anderen, vollständig selbstzentrierten und vollständig individualisierten Selbst." Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß im englischen Originaltext (P.Tillich, Systematic Theology Vol.I 1956 S.176) der Begriff "communion" die Vorlage für

der Erlösung".⁶⁰ Die Erlösung ist für Berdjaev ein apokalyptisches Geschehen, und die Apokalypse ist geradezu ein persönliches Geschehen, ja noch krasser: "Die Apokalypse, das ist die Offenbarung über die Realisierung der Person."⁶¹ Was wir aber bisher über die Realisierung der Person erkannt hatten, war, daß die Person sich in der Kommunion realisiert auf dem Weg der Liebe. Auch hier besteht ein wesenhafter Zusammenhang. Es ist gerade "in der Idee der gottmenschlichen Liebe die einzige Idee, die die Person nicht vernichtet."⁶² Durch den Gottmenschen, durch seinen Sohn, sucht Gott, der endlose Liebe ist, seinen Freund, den Menschen.⁶³ "In dem Sohn macht Gott seinen Freund ausfindig, den Liebenden und Geliebten. Im Sohn ereignet sich die Antwort...des Anderen, des Himmlischen Menschen, auf die Liebe Gottes...Im Sohn, im Absoluten Menschen, fallen der eine geistliche Mensch und die Menge des geistlichen Menschengeschlechts sakramental (таинственного) zusammen...Der Absolute, Himmlische Mensch ist der eine Mensch und die konziliare (соборная) Menschheit zugleich."⁶⁴ Dieses Ineinander der beiden Größen bringt uns zurück zur Leib-Christi-Vorstellung, gerade dem Ort, an dem die Liebe als Modus der Kommunion deutlich wurde. In der Liebe zu Gott ist die Liebe zum Nächsten begründet - es gibt überhaupt nur deswegen Liebe, weil es den liebenden Gott gibt, ohne Liebe zu ihm kann es keine Liebe zum Nächsten geben. Den Menschen zu lieben ohne Gott hieße: den Menschen anstelle Gottes anzubeten. "Dann saugt die Gestalt des

(Fortsetzung Anm.59) "Gemeinschaft" war, ist deutlich zu erkennen, wie nahe die Begrifflichkeit beider Denker beieinander liegt. Doch liegt ein tiefer Graben zwischen "Person" bei Berdjaev und "Person" bei Tillich, wie an ihrer Stellung Gott gegenüber eindeutig zu sehen ist, abgesehen von der Verschiedenheit in der Wertschätzung von den Begriffen (Ideen) "Selbstzentrierung" und "Individualisierung".

60) Смысл творчества с.142. Vgl. Философия неравенства S.234 u. 239.

61) Я и мир с.144.

62) О назначении с.266.

63) Философия свободного духа 1 с.203; О рабстве с.72.

64) Философия свободного духа 1 с.203. Zu "sobornost" s.u.bes.S.180-183.

Menschgottes den Menschen auf."⁶⁵ Die wahre Liebe und Kommunion gibt es aber im Gottmenschen. "In Christus, dem Gottmenschen und im Gottmenschentum, im Leib Christi" "gibt es nicht nur meine Verbindung und Vereinigung mit Gott, sondern auch meine Verbindung und Vereinigung mit dem Anderen, mit dem Nächsten, es gibt Kommunion (общение), Teilhaftigkeit (общность), communio (коммунион)."⁶⁶

65) Достоевский с.132.

66) Я и мир с.144, vgl. ebd. S.63: "Die Erreichung der endgültigen Einheit, die alle Widersprüche und Antinomien des menschlichen Denkens und der menschlichen Kommunion lösen wird, wird nur apophatisch erreicht, als apophatische Erkenntnis des Absoluten, als Kommunion in Gott und im Reich Gottes."

B. Trinität

Die Implikationen der Zweinaturenlehre für Berdjaevs Verständnis des Gottmenschen und des Menschen überhaupt haben uns schon an den Rand des trinitarischen Problems geführt. Wir sahen, daß durch das Verständnis von Christus als den *Absoluten Menschen* wir als *Mittelhaftige* der Zweiten Hypostase angesehen werden.¹ Hier empfängt das Problem seine Aktualität. Berdjaev sieht eine Verkoppelung geheimnisvoller Art zwischen dem "Mysterion der Zwei", d.h. dem Gottmenschen und dem "Mysterion der Drei", d.h. der gottheitlichen Trinität. Es ist eine Verkoppelung der Gottmenschheit und der Gott-Dreieinigkeit.² Die direkte Konsequenz ist, daß dieses Verständnis der Trinität - weil an den Begriff der Gottmenschheit gebunden - das monarchische Gottesverständnis leugnet, nach dem Gott der allmächtige Herrscher wäre.³ Aber auch vom Gedanken der Kommunion her ist der Dreieinige Gott nicht als absoluter Monarch vorzustellen. "Gott, der sich der Welt und dem Menschen offenbart, ist nicht das Absolute: das Absolute kann keine Beziehung zu irgendjemandem haben, das Absolute ist das unsagbare MYSTERION (Тайна groß geschrieben). Die Gottheit (Божество) ist ein unsagbares Mysterion, in dem...sich alles lösen wird. Aber Gott (Бор) ist das Mysterion, das sich offenbart."⁴ Dieser Gott, zu dem wir beten, der biblische Gott, ist nicht das Absolute, nicht der Gott der Philosophen, sondern der Gott

1) s.o.S.40 Anm.43.

2) Экзистенциальная диалектика с.60.

3) ebd.; 0 рабстве с.73: "Das Christentum ist keine Offenbarung Gottes als absoluten Monarchen, dagegen schützt die christliche Offenbarung des Sohnes Gottes, des geopferten, leidenden, gekreuzigten. Gott ist kein absoluter Monarch, Gott ist der Gott, der mit der Welt und mit dem Menschen leidet, ist gekreuzigte Liebe (Любовь groß geschrieben), der Erlöser.

4) Экзистенциальная диалектика с.60. Noch in Смысл истории konnte Berdjaev von Gott als dem Absoluten sprechen, wobei dort schon deutlich war, daß es sich keineswegs um das Absolute im kataphatischen Sinn handelte (kein *summum bonum* oder *summum ens*, kein *simplex esse* usw.). Vielmehr war dort (S.67f) deutlich, daß der negative Gottesbegriff (Ungrund!) gemeint war. In *Философия неравенства* wurde ja das "Absolute" als das, was nur relativ - und das heißt bei Berdjaev in Relationen - vom Menschen erfahren werden kann, definiert (ebd.S.231)! s.u.S.134, 136, 186ff.

Abrahams, Isaaks und Jakobs.⁵ Dieser ist der Gott, der aus der Metahistorie in die Geschichte dieser Welt eingetreten ist.⁶ Ironischerweise hat aber Berdjaev, der Gott gerade nicht monarchisch auffassen will, eine "monarchische" Trinitätslehre, und zwar die modalistische, was auch in seine Geschichtsschau hervorragend hineinpaßt, wie am Beispiel des Geistes zu zeigen sein wird. Er bejaht die Grundlage der sabellianischen Auffassung, ohne sich völlig damit zu identifizieren. Er hält daran fest, daß "die Trinität Modus der Offenbarung der einen Gottheit und der Epoche der Offenbarung" ist.⁷ Aber der Gedanke der Trinität führt bei ihm noch weiter. In einem sehr barthianisch klingenden Zug (was aber inhaltlich diametral entgegengesetzt ist) konnte er sagen, daß "all das, was in der oberen Welt stattfindet, auch in der unteren Welt stattfindet. Sogar die gottheitliche Trinität wird überall wiederholt in der Welt."⁸ Hier geht es u.a. um die Analogie (!) des göttlichen Lebens zum menschlichen Leben. Hier ist nichts zu spüren von dem Gedanken des "ganz Anderen", im Gegenteil. Der Mensch erhält seine Prägung von Gott her. Wenn es das Mysterion (Тайна) Gottes nicht gibt, dann ist der Mensch ein "zweidimensionales Wesen"⁹, dann fehlt ihm die Möglichkeit der Kommunion, denn gerade mit Gott ist die Möglichkeit der Begegnung und der Kommunion gegeben.¹⁰ "Es ist die Begegnung, Kommunion und Kampf der Personen", das Resultat dessen, daß "Gott sich sehnt nach seinem Freund, nach der antwortenden Liebe und wartet auf die schöpferische Antwort des Menschen".¹¹ Einen sehr inter-

5) Я и мир с.21; ebd. S.9: "Zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs war nicht nur immer ein Unterschied, sondern auch Konflikt."; Опыт эсхатологической с.96.

6) s.o.S. 98.

7) Экзистенциальная диалектика с.60.

8) Философия свободного духа I с.128-129.

9) Царство духа с.34.

10) О рабстве с.72.

11) ebd.

essanten Aspekt der Geistesgeschichte wirft Berdjaev auf, wenn er darauf hinweist, daß die Frage der Person Gottes in der Trinität der Frage der Person des Menschen überhaupt vorausgegangen ist.¹² Geistesgeschichtlich gesehen kommt man auf das Thema der menschlichen Person über das Thema der göttlichen Person und Berdjaev hält an einer inhaltlichen Kausalität hier fest. Weil Gott Person ist, gerade im Blick auf seine Dreifaltigkeit, ist der Mensch auch berufen bzw. dazu gerufen, Person zu sein.¹³ Berdjaev schließt das Werk Я и мир объектов rückblickend mit folgenden Worten: "Die Grundidee meines Lebens ist die Idee vom Menschen, von seiner Gestalt (образ), von seiner schöpferischen Freiheit und seiner schöpferischen Vorherbestimmung. Das ist auch Thema (dieses) Buches, das ich zum Abschluß bringe. Das Thema vom Menschen ist schon in sich selbst das Thema von Gott. Das ist grundlegend für mich. ... Jetzt ist es notwendig, von Neuem zu verstehen, daß das Hinausgehen zum Menschen auch ein Hinausgehen zu Gott ist. Das ist auch das Grundthema des Christentums. Und die Philosophie der menschlichen Existenz ist eine christliche, gottmenschliche Philosophie. Und für sie gibt es keine höhere Wahrheit (Истина groß geschrieben), aber die Wahrheit ist nicht Objektivität, Wahrheit ist nicht der Eingang der Objekte in uns, Wahrheit setzt die Aktivität des menschlichen Geistes voraus, die Erkenntnis der Wahrheit ist abhängig vom Grad der Teilhaftigkeit der Menschen, von der Kommunion im Geiste (Дух groß geschrieben)."¹⁴ Das, was wir als Vergleich von Elert und Tillich her geboten haben, kontrastiert nun wieder sehr. Wo dort die Sakramente als Mittler fungieren, die Aufgabe der Mittlerrolle Christi weiterführen als Brücke zwischen dem Dreieinigen Gott auf der einen Seite und dem Menschen auf der anderen Seite, wird hier der Mensch

12) О рабстве с.29.

13) Дух и реальность с.122: "Gott ist nicht das Absolute, Gott-Schöpfer, Gott-Person, Gott, der eintritt in die Beziehung zur Welt und dem Menschen, kann man nicht denken in jener völligen Losgelöstheit, in der sich der äußerste Begriff des Absoluten ausbildet."

14) Я и мир с.186-187. Hinter dem für das deutsche Ohr etwas eigenartig klingenden Ausdruck "das Hinausgehen" (выход) liegt gerade die Vorstellung der Teilhabe am Anderen, des Aufsuchens des Gegenübers als Person und als "Du", der Überwindung der Einsamkeit. s.o.S. 89f.

in die Unmittelbarkeit des Gottmenschen selbst hineingenommen, inhaltlich analog zum $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ-Gedanken, aber nicht nur im Rahmen dieser zweiten Hypostase, sondern auch im Bereich der dritten, in der Kommunion im Geist.

C. Geist

Wie Ludolf Müller klar gesehen hat, ist die Frage des Geistes bei Berdjaev nicht von vornherein klar und "bedürfe einer besonderen Untersuchung".¹ Unseres Wissens bleibt diese nach den inzwischen verstrichenen dreißig Jahren noch aus.² Die folgenden Ausführungen stellen keineswegs diese geforderte Spezialuntersuchung dar und wollen es in diesem Umfang auch gar nicht sein. Hier geht es nur um einen Aspekt der Fragestellung, vielleicht ergibt sich dabei ein Ansatz zur Lösung der Frage. Wie schon verschiedentlich in dieser Arbeit aufgefallen sein wird, haben wir als Übersetzung für "духовный" in manchen Fällen für "geistlich" optiert, wo rein lexikalisch gesehen auch "geistig" übersetzt werden könnte³ und von manchen aller Wahrscheinlichkeit nach erwartet worden sein wird und haben somit angedeutet, in welche Richtung wir zur Lösung der Frage tendieren: der "freie Geist" hängt unmittelbar mit dem "Heiligen Geist" zusammen und kann darum, wiewohl "der "Geist" Hegels" und "das "pneuma" des Apostels Paulus" hier tatsächlich ein Stück weit ineinander übergehen⁴, nicht im "vergeistigten" Sinne des Idealismus verstanden werden.⁵ Auch die inzwischen herausgearbeitete Grundthese dieser Arbeit legt jene Übersetzung nahe. Vollends die Erkenntnisse im Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Trinität bei Berdjaev bestätigen jene Sicht.

1) L.Müller, S.381. Ansätze dazu waren schon Bei B.Schultze(aaO S.19ff.) da.

2) vgl. bibliographischer Anhang.

3) Das Russische - wie z.B. das Englische auch - hat nicht die gleiche Unterscheidung im vom Stamm "Geist" abgeleiteten Adjektiv wie im Deutschen. "Духовный" kann sowohl "geistig" als auch "geistlich" heißen, da "дух" πνεῦμα, ψυχή und νοῦς entspricht. vgl.u.S.149 Anm.107.

4) L.Müller, aaO ebd.

5) Экзистенциальная диалектика с.39: "Die geistige (!) Klippe des deutschen Denkens (gemeint ist gerade der philosophische Idealismus mit seinen Begleiterscheinungen) besteht in ihrer außerordentlichen Schwierigkeit, das Mysterion des Gottmenschentums anzuerkennen, das Mysterion der "Zweieinigkeit" (Anführungszeichen von mir), in dem die Vereinigung der zwei Naturen geschieht ohne ihre Vermischung. Aber das bedeutet Beschwernis in der Anerkennung des Mysterions der Person."

Gerade im Verhältnis des Menschen zur Trinität wollen wir den Faden seines Verhältnisses zum Geist wieder aufnehmen. Daß Berdjaev die Teilhaftigkeit des Menschen in der Kommunion im Heiligen Geist (gerade der Heilige Geist ist hier gemeint, sonst wäre Дух klein geschrieben) sieht⁶, deutet wieder auf ein innertrinitarisches Geschehen hin. "Das Mysterion der zwei Naturen, der Zweieinigkeit löst sich in der Trinität. Die Beziehung zwischen Gott und Menschen wird nur im DRitten (в Третьем), im GEist (Дух) gelöst, der verwirklichte Liebe ist. Das Mysterion der Beziehung zwischen Gott und seinem Anderen löst sich endgültig im DRitten. Das Reich der Liebe in der Freiheit ist das Reich der Trinität."⁷ Natürlich gibt es dieses Reich im Vollsinn noch nicht, "die eschatologische Offenbarung ist auch eine Offenbarung im GEist (Дух) und in der Wahrheit (Истина), die eine ewige Offenbarung ist."⁸ Das Reich des Geistes ist ein ewiges Reich.⁹ Aber der Mensch kann in dieser Welt die Zugehörigkeit zur anderen haben, ja die Person ist Bürger des Reiches Gottes und nicht der Welt.¹⁰ Das kommt darin zum Ausdruck, daß der "geistliche Mensch" zum "Geschlecht des Sohnes" gehört,¹¹ der als "der eine geistliche Mensch" "mit der Menge des geistlichen Menschengeschlechtes zusammenfällt".¹² In dem Begriff "Geschlecht", der nicht organisch zu verstehen ist¹³, sondern gerade als geistliches Phänomen¹⁴ und in diesem Sinne als Leib Christi verstanden sein will¹⁵, wird die

6) s.o.S.107Anm.14.

7) Философия свободного духа 1 с.204-205.

8) Экзистенциальная диалектика с.239.

9) ebd. S.242.

10) s.o.S.73.

11) Философия свободного духа 1 с.202.

12) ebd. S.203.

13) s.o.S.95.

14) ebd.

15) s.o.S.94.

Vereinigung mit Gott und mit der Welt zum Ausdruck gebracht durch das Leben des Menschen im Geist. Berdjaev kann das paradox ausdrücken, indem er sagt: "Das Leben des Geistes ist mein Leben, aber ebenso das allgemeine Leben, das göttliche Leben und das Leben der ganzen Welt."¹⁶ Dies will im Kontext der Freiheit, von der wir in dieser Untersuchung ausgegangen sind, gesehen werden. Schon am Anfang dieser Studie wurde deutlich, daß der Geist als Freiheit sich nicht in ontologische Kategorien einfangen läßt, sondern daß er übergreifend ist.¹⁷ Das läßt verstehen, wie das "Leben" des Geistes allgemeinen Charakter haben kann. Der (menschliche) Geist transzendiert die Natur, er ist übernatürlich¹⁸ und von daher ist deutlich, daß die ontologischen Kategorien des Lebens dieser Welt für ihn nicht zutreffen. Er ist frei und deshalb nicht zur Natur gehörig, aber er ist auch nicht ein Prinzip, sondern die Person - gerade als höchste Form der Existenz.¹⁹ Unsere Untersuchung des Personenbegriffs bei Berdjaev hat aber gezeigt, daß die Person der Träger der Gottebenbildlichkeit im Menschen ist, wobei weder Seele noch Geist einer dichotomischen oder trichotomischen Auffassung vom Menschen angesehen werden kann.²⁰ Und dennoch ist es der Geist, der die Person ausmacht, "die Form des Leibes...gehört zur geistigen Person und ist nicht dem Geist entgegengesetzt".²¹ So ist die logische Folgerung, daß im Geist die Ebenbildlichkeit vorhanden ist. Dies wird bestätigt dadurch, daß der Gottmensch, der absolute Mensch und darum auch absolutes Ebenbild, auch der wahre geistliche Mensch genannt wird.²² Die Zweinaturenlehre mündet in die Trinitätslehre, in der die

16) Философия свободного духа 1 с.129.

17) s.o.S.63f; vgl. Дух и реальность с.123.

18) Смысл творчества с.139-140.

19) Опыт эсхатологической с.97.

20) s.o.S.71.

21) Опыт эсхатологической с.97.

22) s.o.S.103.

menschliche Person Anteil hat am Geist - es ist im Geist, daß die Beziehung zwischen Gott und Mensch gelöst wird.²³ Hier wird nicht unterschieden zwischen einem menschlichen und dem göttlichen Geist - es wäre auch gar nicht folgerichtig, so zu tun auf dem Hintergrund des präontologischen Charakters des Geistes und der Ebenbildlichkeit der Person im Blick auf Gott. Vielmehr vertritt Berdjaev eine Emanationslehre, die den Geist nicht als Geschaffenes betrachtet - wie etwa die Natur - sondern einer geistlichen Welt zuordnet: "Der Geist ist nicht durch Gott geschaffen, wie die Natur, der Geist emaniert aus Gott, er fließt hinein, wie wenn von Gott in den Menschen eingehaucht."²⁴ So nimmt es nicht Wunder, daß keine klare Abgrenzung zwischen dem Geist Gottes und dem Geist des Menschen geschieht. Das hier gebrauchte Bild des von Gott eingehauchten Geistes ist zwar eine deutliche Anspielung auf Genesis 2,7 (das gleiche Verbum "вдуть" wird gebraucht), aber deswegen deckt sich der Geistesbegriff noch lange nicht mit der ~~הי~~ ~~רוח~~ ~~ה~~. Hier ist in der Tat die Emanationsvorstellung das Eigentliche und gerade sie grenzt sich ja gegen den Schöpfungsgedanken - von dem das "Einhauchen" der Genesis kaum zu trennen sein wird - ab. Gerade auch im Zusammenhang dieser letztgenannten Stelle wird deutlich, daß der Geist das göttliche Element im Menschen ist, das in Übereinstimmung mit der Emanationslehre von Gott her zu Gott zurück zu verstehen wäre.²⁵ Aber hier spielt nicht nur das Emanationsdenken im Sinne eines Originis eine Rolle, auch die thomistische Gnadenemanationslehre mit ihrer Kreisbewegung von Gott her zu Gott zurück ist vergleichbar. Wie oben schon erwähnt wurde²⁶, nimmt die Freiheit (die ja bei Berdjaev mit dem Begriff des Geistes verknüpft ist) eine der Gnadenlehre der Hochscholastik ähnliche

23) s.o.S. 110.

24) Дух и реальность с.32.

25) ebd. S.32f.

26) s.o.S. 62 und 65f.

Stellung ein. Der Geist als Freiheit und Person kommt von Gott her, führt aber auch zu Gott zurück in der Kommunion, denn gerade im Geist ist die Kommunion möglich, "die Kommunion gehört zum Reich des Geistes und nicht zum Reich der Natur".²⁷ Nur im geistlichen Leben verwirklicht sich Kommunion, das Reich Gottes.²⁸ Die Geisteswelt unterscheidet sich von der empirischen Welt, die Geisteswelt ist das "Reich der Freiheit" im Gegensatz zum "Reich der Natur".²⁹ Hierher gehört die "Mystik der Freiheit" und "ihr irrationales Mysterion der Endlosigkeit und Grundlosigkeit des Geistes"³⁰, Phänomene, die sich für Berdjaev nur von der Tiefe des Geistes und dem Inneren des Menschen her erklären lassen.³¹ Der Mensch ist - biologisch und soziologisch gesehen - abhängig von der Natur und der Gesellschaft, nur vom Geist her betrachtet ist er ein unabhängiges und freies Wesen.³² Und so ist es, daß der Mensch nur auf dem Plan des Geistes, nur in der mystischen Erfahrung, in der alles im Ich und das Ich in allem ist, die endgültige Überwindung der Einsamkeit erlebt.³³ Die Einsamkeit wird nicht in der Gesellschaft unter der Vielheit der Menschen überwunden, auch nicht durch das soziale Moment, das ist alles die verobjektivierte Welt, die Einsamkeit der Person wird nur "in der geistlichen Welt", "in der Kommunion" überwunden.³⁴ "Das Hinausgehen aus der Einsamkeit ist Hinausgehen in den Geist".³⁵ Das ist der Ort der Kommunion und man darf sich dies nach Berdjaev nicht einfach vorstellen, genausowenig wie die Freiheit "leicht" ist³⁶: "Die Kommunion ist qualvoll schwierig, weil die Personen verschiedene und mysterienhafte Welten darstellen, die sich nur teilweise berühren und sich gegenseitig offenbaren. In der geistlichen

27) Я и мир с.64.

28) ebd. S.167.

29) О рабстве с.64.

30) с.о.С.66 Anm.25.

31) ebd. Anm.29.

32) Экзистенциальная диалектика с.230.

33) Я и мир с.115.

34) ebd. S.151.

35) ebd. S.178.

36) с.о.С.60.

Welt gehen die Personen hinein in die einige, innige Atmosphäre des Reiches Gottes."³⁷ "Die Kommunion ist aber das Reich Gottes."³⁸ Dieses Reich Gottes ist nichts Anderes als das Reich oder die Welt des Geistes, zu der die Person, die ja Geist ist, gehört, eine Welt, die nicht die Messung nach Zahl kennt, und nicht den Einzelnen als Teil des Ganzen oder Allgemeinen zählt, sondern in der das "Du" sich zum "Wir" verhält im Sinne der Person zu ihren Anderen, eine Welt, in der es das Individuum nicht gibt als Bestandteil des Allgemeinen.³⁹ "In der existenzialen Tiefe findet sich der Mensch in Kommunion mit der geistlichen Welt und mit dem ganzen Kosmos."⁴⁰ "Die existenzielle Dialektik der Gottheitlichen Trinität, wie auch die Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen, vollzieht sich im allertiefsten der Existenz",⁴¹ nicht irgendeiner fremden, sondern der eigenen Existenz. Die Erfahrung der Transzendenz, die mit dieser zweifachen Dialektik angedeutet ist, ist nämlich eine Angelegenheit des tiefsten Inneren und spielt sich nicht zwischen dem, was im Menschen und dem, was außerhalb des Menschen ist, ab. Die Transzendenz geht in die Tiefe.⁴² "Was in der Tiefe des Menschen vorgeht, geht in der Tiefe Gottes vor."⁴³ Dies alles als eschatologische Wahrheit gilt jetzt schon und doch noch nicht im vollen Rahmen für Berdjaev. Nach seiner modalistischen Trinitätslehre leben wir in der anbrechenden dritten Epoche der trinitarischen Offenbarung Gottes, in der Epoche des Geistes.⁴⁴ Hierin liegt die Dialektik der Dreieinigkeit.⁴⁵ Die zwei bisherigen Offenbarungen müssen im Lichte der dritten Offenbarung, der Offenbarung des Geistes gesehen werden.⁴⁶ Was sich Berdjaev vorstellt unter dieser "Religion des Geistes", ist die Erwartung, daß ein neues menschliches und humanes Gemeinschaftswesen enthüllt wird,

37) Я и мир с.178.

38) ebd.

39) ebd. S.158f.

40) Опыт эсхатологической с.61.

41) Экзистенциальная диалектика с.61.

42) ebd. S.62.

43) ebd. S.63.

44) ebd. S.61.

45) ebd.

46) ebd.

das Barmherzigkeit und Liebe ausströmt.⁴⁷ "Nur im Geist vollzieht und vollendet sich die Offenbarung der Gottheit und der Gottmenschheit. Dies ist die Offenbarung der Freiheit, der Liebe, der Kreativität, die Offenbarung des Geschöpfes Gottes."⁴⁸ Somit wird deutlich, daß die Offenbarung der dritten Hypostase eigentlich die Offenbarung des menschlichen Geistes ist. Mit dieser Offenbarung hängt das "neue Leben" zusammen, das Leben der neuen Epoche des Geistes, die eine totale Veränderung des Menschen voraussetzt.⁴⁹ Diese Epoche und Offenbarung ist für Berdjaev dem Menschen zugänglich in der Kommunion, in dem Teilhaben oder Kommunizieren im Geist.⁵⁰

47) ebd. S.224.

48) ebd. S.61.

49) ebd. S.230.

50) ebd. S.26, vgl. Я и мир с.76.

III. TRANSFIGURATIO

A. Gottmenschentum und Reich Gottes

Die Rede vom "Gottmenschen" bei Berdjaev geht in einer Linie über Solovjov zu den Kirchenvätern zurück, namentlich zu Origines, der mit Hippolyt zuerst die ἐνανθρώπησις des Logos als Substantiv verwendet¹. Origines konnte aufgrund der Menschwerdung des göttlichen Logos Jesus den θεάνθρωπος (deus homo nach der lateinisch erhaltenen Übersetzung) nennen², wobei er begrifflich scharf zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur unterschied.³ Diese Unterscheidung muß allerdings mit der Aussage: "communione substantiæ esse Filio cum Patre"⁴ zusammengesehen werden, ein Gedanke, der in der lutherischen Orthodoxie geradezu zu einer "communio naturarum", die aus der "unio personalis" resultiert, werden konnte⁵. Es ist schon längst *communis opinio*, daß Origines grundlegend für das gesamte später maßgebliche Denken im christlichen Osten war (trotz späterer Verdammung).

An dieser Lehre vom θεάνθρωπος erkennen wir die Grundeinstellung, die den Boden des östlichen Denkens für die Tertullian'sche Formel "duæ substantiæ"^{5a} vorbereitete und der Zementierung der Zweinaturenlehre im Chalcedonense vorarbeitete. Die christologischen Streitigkeiten der alten Kirche waren nur die Kehrseite des sogenannten trinitarischen Streites. Wo Jesu Gottheit durch die trinitarische Gliederung des Gottesbegriffes fest stand, blieb die nächste Frage - die nach seiner Menschheit - unausweichlich. Was am Anfang bei Origines in der lateinischen Übersetzung *deus homo* hieß, lautete am Ende im Chalcedonense *vere Deus vere homo* - die gleiche

1) So Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 1. und 2. Teil, Tübingen 1968⁷ S.155 Anm.7.

2) P.G.XIII Sp.639 B (in Ezech. hom. III,3).

3) So Loofs aaO S.155f.

4) P.G.XIV Sp.1308 D (in ep. ad Hebr., Fragment).

5) H.G.Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1975² S.170

5a) Zur Entwicklung des griechischen Begriffes s. H.Dörrie, Ὑπόστασις, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1955, Philologisch-Historische Klasse, Göttingen 1955 S.35-92.

Aussage in noch stärkerem Wortlaut. Der θεάνθρωπος ist θεός ἀληθῶς und ἄνθρωπος ἀληθῶς zugleich, aber das ἐν δύο φύσιν αὐσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως⁶.

Berdjaev hat sich bei seiner Wendung vom Idealismus weg und zum christlichen Glauben hin vor allem mit den Werken Solovjovs, Gregors von Nyssa, des Athanasius von Alexandrien, Irenäus' von Lyon, des Maximus Confessor, des Symeon dem (Neuen) Theologen sowie mit den Arbeiten Schellings und Baaders und ihrer Vorläufer Jakob Böhme und der Kabbala beschäftigt. Das hat wieder Olivier Clément in seinem Referat auf der "Colloque Berdiaev" zur Feier des hundertsten Geburtstages des Philosophen an der Sorbonne am 12.4.1975 betont.⁷ Er sieht es bei Berdjaev wie bei allen von Solovjov geprägten Religionsphilosophen als fundamental an, daß er chalcedonensisch denkt, d.h., daß die Zweinaturenlehre des Gott-Menschentums für ihn zentral ist.⁸ Doch wie es im Chalcedonense selbst angelegt war, wurde die Zweinaturenlehre wie ein "Gummiparagraph" behandelt und je nach Zeit und Ort verschieden interpretiert.

Während im Westen Gottheit und Menschheit Jesu als unerlässlich für ein mehr juridisches Verständnis der Erlösung und Versöhnung im Sühnetod Jesu Christi am Kreuz erachtet wurde, so war von größerem Gewicht im Osten der Gedanke der Vergottung/Vergöttlichung (θεώσις)^{8a} und der Überwindung des Todes sowie der Vergänglichkeit des Menschen durch Kruez und Auferstehung, verstanden als Entsprechung der Menschwerdung (ἐνανθρώπησις Jesu Christi. So konnte die Zweinaturenlehre im Westen *allein* auf Jesus Christus bezogen bleiben, im Osten mußte sie Konsequenzen für *jeden* Christen haben, denn Jesus Christus hat den Tod besiegt, damit auch wir Teilhabe an der ἀφθαρσία und der ἀθανασία bekämen. Die Botschaft des Neuen

6) Acta Conciliorvm Oecvmenicorvm, ed.Ed.Schwartz, Berolini/Lipsiae Tom.2 Vol.1,2 1933 S.129=(325) Z.25/30f.

7) Abgedruckt in: Colloque Berdiaev, Bibliothèque russe de l'institute d'études slaves Tome XLVI, Paris 1978 S.20-39, S.24.

8) aaO S.31. Das gilt auch, wenn Berdjaev in der Frühphase seines christlichen Denkens diesen Aspekt weniger der alten Kirche als einem neuen christlichen Bewußtsein verdankt. Er hegte sogar die Vorstellung - freilich angeregt durch seine Beobachtung der zeitgenössischen orthodoxen Kirche - daß die "historische Orthodoxie" nur einen "menschenlosen Gott und einen gottlosen Menschen" kenne und "für sie Christus nicht den Menschen mit Gott vereinigte" (Духовный кризис S.207).

8a) Zum Theosisgedanken s.u.S.128f.Anm.41 S.210f. sowie o.S.90f.Anm.17.

Testaments verlangt natürlich beides. Auch mag diese allgemein bekannte Unterscheidung zwischen Ost und West durchaus etwas karikiert sein, aber eine gewisse Differenz in der theologischen Akzentuierung bleibt bestehen. Wenn Corry schreibt, Berdjaev stünde "in the tradition of Russian Religious Philosophy which has worked out an original nonforensic interpretation of Redemption", dann ist zu bedenken, daß das östliche Denken in seinen Wurzeln nicht vorwiegend "forensisch" geprägt ist, und darum die nicht juridisch verstandene Erlösung bei Chomjakov und den Slavophilen bereits einen "orthodoxen" Hintergrund hat.⁹ Berdjaevs Applikation des Göttmenschengedankens auf die Christenheit bzw. Menschheit ist durchaus "rechtgläubig". Freilich übertrieb er etwas für orthodoxe Verhältnisse, als er, inspiriert von seiner Italienreise 1910-11, anlässlich derer er, wie Clément berichtet, die schöpferische Kraft der Renaissance vor Augen geführt bekam, in den Jahren 1911-14 sein "erstes entscheidendes Werk" "Der Sinn des Schaffens" (Смысл творчества) schrieb und sich nach einer kulturellen Revolution, die die ganze Welt verändern sollte, in einer noch "romantischen - Sturm und Drang -" Phase sehnte.¹⁰ Nach Clément geschah es auf dieser Reise, daß Berdjaev "den Ausdruck eines 'Gott-Menschentums' gesehen hat".¹¹ Das heißt, daß der Gedanke vom Göttmenschen, den er durch Solovjov übermittelt bekam, hier einen entscheidenden Anstoß bekam und sich weiter entwickelte in der spezifisch Berdjaevschen Denkweise zur lebendigen und dynamischen Schau dessen, was die Menschheit sein könnte und sein sollte.

-
- 9) Die von Corry hier (aaO S.27) angeführten Stellen deuten lediglich Berdjaevs Sicht an. Daß die russische Religionsphilosophie nicht einfach die "rechtgläubige Lehre" repristiniert, liegt dabei auf der Hand. Berdjaev selbst war angeklagt wegen seiner "Häresie" und wäre, wäre die Revolution nicht gekommen, verurteilt und abermals verbannt worden. (Der Zar als Schirmherr der Kirche im Absolutismus wachte über die Rechtgläubigkeit des Volkes.)
- 10) Colloque Berdiaev S.25. Die Beschäftigung mit Mittelalter und Renaissance dauerte noch länger an. In Смысл истории (Der Sinn der Geschichte) vom Jahr 1923 (bes.S.153-221) und in Новое средневековье (Das neue Mittelalter) vom Jahr darau werden diese Gedanken sehr weitläufig ausgeführt. Cléments Information beruht wohl auf Самопознание S.229f. bzw. auf die deutsche Übersetzung von Смысл творчества "Der Sinn des Schaffens" S.III, wo Berdjaev von sich sagt, daß "Der Sinn des Schaffens" die "Sturm- und Drangperiode" in seinem Leben widerspiegelt.
- 11) ebd.

Das, was in der östlichen Theologie angelegt ist in ihrem Verständnis der Auswirkung der Zweinaturenlehre auf die Kirche, wurde spätestens seit der Konstantinischen Wende und der Einführung des christlichen Glaubens als Staatsreligion sowie der Gründung Ostroms auch als Zentrum des kirchlichen Lebens durch die Neuerrichtung des dortigen Patriarchates und den Einfluß des Hofes auf dieses in Bahne gelenkt, die dahin führten, daß, weil Kirche und Volk sich unter dem Kaiser als irdisches Abbild des himmlischen $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ deckten, die Lehre vom Gottmenschen auf den Menschen schlechthin bezogen werden konnte und das neue Volk Gottes die Kirche in Form des Staates (Staats- bzw. Reichskirche) als diesseitiges Reich Gottes denkbar wurde (Reichsidee). Das ist keine Sache, die allein in der Entwicklung des zweiten Rom zu beobachten ist, sondern auch germinativ für den Gedanken vom "dritten Rom" (Moskau) wirkte.

In dieser Frühphase hat Berdjaev sich mit diesem Gedankengut der Slavophilen besonders auseinandergesetzt, exemplarisch in seiner Monographie über Chomjakov vom Jahre 1912. Wie wir oben schon ausgeführt haben, konnte Berdjaev zu dieser Zeit die Begriffe "Gesellschaft" ($\omicron\beta\upsilon\sigma\epsilon\tau\iota\varsigma\omicron$) und "Gemeinschaft" ($\omicron\beta\upsilon\sigma\eta\tau\iota\varsigma$ = $\kappa\omicron\mu\upsilon\omicron\nu\iota\omicron$) weitgehend gleichbedeutend gebrauchen - eine Präzisierung der Begrifflichkeit erfolgte erst 1934 mit "Das Ich und die Welt der Objekte" (Я и мир объектов) -¹² und das kommt nicht von ungefähr. Auch Clément hat beobachtet, daß sich eine ausschlaggebende Entwicklung im Denken Berdjaevs in den zwanziger und dreißiger Jahren vollzog.¹³ Diese Ansicht, die er auf dem "Colloque Berdiaev" vertreten hat,¹⁴ blieb nicht ohne Widerspruch im Raum stehen. Bei der sich anschließenden Diskussion äußerte Jacques Simon seine Überzeugung, daß mit dem Jahr 1920 ein Kulmina-

12) s.o.S.92f. Besonders interessant ist die einführende Bemerkung im Vorwort zu Хомяков, die besagt, daß "nur eine religiöse und nationale Wiedergeburt (возрождение , das - parallel zum französischen "renaissance", auch das Zeitalter bezeichnet) imstande ist, das Slavophilentum zu verstehen und zu würdigen" (aaO S.Vf).

13) Colloque Berdiaev S.25.

14) s.o.Anm.7.

tionspunkt in der Entwicklung von Berdjaevs Denken erreicht war.¹⁵ Beide Ansichten haben sehr viel Richtiges an sich. Sosehr Berdjaev im Jahre 1920 und dann zum Zeitpunkt seiner Ausweisung aus der noch auf Kindesbeinen stehenden Sowjetunion noch nicht zur vollen Gedankenreife gelangt war und er noch viele Impulse des Westens zu verarbeiten hatte, waren die Grundentscheidungen schon gefallen bzw. die Urintuitionen vorhanden. James Story hat in seiner gründlichen Untersuchung¹⁶, die durch fleißige Quellenarbeit gekennzeichnet ist, gezeigt, daß "die Samen aller späteren Entwicklungen um 1914 bereits vorhanden waren"¹⁷. Er schreibt: "Later books and articles would refine, embellish, and elaborate his ideas, but there was no fundamental alteration of his stance..."¹⁸. Als Grundeinstellung, die richtungsbestimmend für Berdjaev wurde, muß die Wende vom kritischen Rationalismus zur Mystik betrachtet werden, was zwar mit der schon erwähnten Wendung vom Marxismus weg und zum christlichen Glauben hin (das ist nicht ein und dasselbe bei Berdjaev) zusammenhängt, aber nicht ohne Weiteres damit in eins gesetzt werden kann. Neben der frühen Beschäftigung mit Chomjakov war die mit den Dichtern des sogenannten "Silbernen Zeitalters", insbesondere Andrej Bjelyj, Vjatscheslav Ivanov, Dmitrij Merežkovskij und Vasilij Rosanov, und Story sieht die Wende zur Mystik, die um 1904 bereits vollzogen war, in diesem Zusammenhang, wobei in den darauffolgenden zwei Jahren, während der Beschäftigung mit Solovjov, seine Mystik einen christlichen Charakter, ja "firm christian underpinnings" entwickelte¹⁹. Den Wendepunkt macht er an einem der frühen Aufsätze fest, und zwar "A.S.Chomjakov als Philosoph" aus dem Jahr 1904²⁰, wobei "über fast alles,

15) aa0 S.43.

16) J.C.Story, Journey through Paradox. A critical analysis of the thought of Nicholas Berdyaev, 1899-1914. Diss.Phil. Columbia University 1971.

17) aa0, erste unnummerierte Seite der Einleitung.

18) ebd.

19) ebd.f.

20) ebd.S.65.

was Berdjaev in den Jahren 1905, 1906 und 1907 schrieb, der Schatten Vladimir Solovjovs hängt"²¹. Dieser "Schatten" sind die "Hauptbegriffe Solovjovs" jener Periode "Gottmenschentum", "Sophia" und "*vseedinstvo* (total-unity)"²², von denen besonders der Begriff "Gottmenschentum" (Story übersetzt *Godmanhood*) nachhaltig wirksam war bei Berdjaev. Die Mystik, die Berdjaev hier entwickelt, ist keineswegs eine Abgekehrtheit von der äußeren Wirklichkeit, auf keinen Fall ein sich Verinnerlichen, um den Begebenheiten der Welt zu entfliehen. Vielmehr wagt sie es, von der sogenannten Wirklichkeit des Äußerlich-Materiellen in die tiefsten Quellen des Innerlich-Geistigen hineinzudringen. Ihn beschäftigt nicht nur das "Wie" des Lebens, sondern auch das "Wozu": "Berdjaev denies all 'formal' politics, which concerns itself only with the means of life, in the name of a 'mystically real' politics which concerns itself with the aims of life, which means an organic Godhumanity whose center is the mystical church."²³ Daraus wird ersichtlich, daß die Mystik Berdjaevs politische bzw. gesellschaftliche Relevanz hat und in keiner Weise ein geistiges Stylitentum ist.²⁴ Die großen Würfe "Der Sinn des Schaffens", "Der Sinn der Geschichte" und "Das neue Mittelalter" sind Versuche, die gesellschaftliche Relevanz seiner Mystik aufzuzeigen. Die Vorstellung, die Berdjaev schon in der Frühphase vor seinen Reisen und der Entdeckung der Renaissance vorschwebte, war die einer "mystischen Theokratie", die als "organische Einheit freier Persönlichkeiten, die regiert würden von der Macht Gottes, die sie frei in sich

21) ebd.S.122.

22) ebd.S.124.

23) ebd.S.142.

24) Story schreibt: "Mysticism, he says, unless it is related to the objective nature of man and the world, is merely a subjective state in no way distinguishable from hallucinations or illusions. Basically, he feels, all men are mystics of varying degrees, but most refuse to acknowledge it because of the iron grip of rationalistic consciousness. Mysticism is not a way of seeking salvation, but of seeking relation to the world(!)...Mysticism denies the separateness of subject and object which rationalistic consciousness affirms" (ebd.S.149).

selbst entdeckten als ein ewiges Prinzip" verstanden wurde.²⁵ Berdjaev konnte die Impulse der Renaissance nur deswegen so empfangen und fruchtbar machen für sein Denken, weil seine Anthropologie bereits von der Zweinaturenlehre bestimmt war.

Das, was Story aufzeigt, scheint für die Stellungnahme Simons zu sprechen, jedenfalls in die Richtung zu gehen, wenn auch der von Story gesetzte Zeitpunkt wesentlich früher liegt. Aber, wie noch im Zusammenhang der Entstehung von dem Werk "Der Sinn der Geschichte" zu zeigen sein wird, gab es noch bedeutsame Entwicklungen im Denken Berdjaevs gerade auch um 1920, und das Forte in Cléments Antwort auf den Einwand Simons ist gerade, daß er daran festhält, die Art Berdjaevs Denkens sei eben intuitiv, ein mit *passion* erfülltes Denken, leidenschaftlich und darum nicht stabil im Sinne eines Denkens, das zum Abschluß, zur Abrundung gekommen sei und darum unempfindlich für neue Intuitionen, Anstöße und Wandlungen bleibe, sodaß neue Aspekte und Verwandlungen nicht mehr auftreten könnten. Clément sieht in den Jahren 1925 bis 1939 eine Periode des vermehrten Gleichgewichts im Denken Berdjaevs und in diesem Abschnitt des Lebens Berdjaevs, in dem Alter zwischen fünfzig und siebzig Jahren, die Zeit der größten Reife in seinem Denken.²⁶ Das ist die Ansicht, die wir auch verschiedentlich in dieser Arbeit vertreten haben, ohne jedoch mit dem Jahr 1939 eine Grenze gezogen zu haben. Das Buch "Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit" (0 рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии) aus diesem Jahr markiert aber in gewisser Weise doch ein besonderes Stadium der Ausgereiftheit von Berdjaevs Denken. Berdjaev selbst hält die Werke der Epoche seines Wirkens, die mit der Niederlassung in Clamart begann, für die repräsentativsten für sein Denken, wie er in seiner Autobiographie

25) ebd.S.166.

26) Colloque Berdiaev S.43-45.

"Selbsterkenntnis" (Самопознание) schreibt: "Die Jahren meines Lebens in Paris-Clamart waren für mich eine Epoche des gesteigerten philosophischen Schaffens. Ich schrieb eine Reihe philosophischer Bücher, die ich für mich zu den am meisten bedeutsamen zähle. Ich schrieb 'Die Philosophie des freien Geistes'..., 'Die Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik', 'Das Ich und die Welt der Objekte. Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und der Gemeinschaft'. 'Geist und Realität. Die Grundlagen einer gottmenschlichen Geistlichkeit'. 'Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie', mein neues Buch, 'Versuch einer eschatologischen Metaphysik, Schöpfung und Objektivierung'. 'Die existenzielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen'. Von den Büchern eines anderen Typs: 'Das Schicksal des Menschen in der modernen Welt', welches viel besser meine Philosophie der Gegenwart formuliert als 'Das neue Mittelalter' und 'Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus'²⁷, für das vieles erneut zu lesen über die russische Geschichte des 19. Jahrhunderts notwendig war, und 'Die Russische Idee'. Diese Bücher bringen meine philosophische Weltanschauung besser zum Ausdruck als die früheren Bücher, von denen ich gegenwärtig nur 'Der Sinn des Schaffens' und 'Der Sinn der Geschichte' schätze. Von den philosophischen Büchern dieser Periode messe ich dem Buche 'Die Bestimmung des Menschen' ganz besondere Bedeutung bei, sowie 'Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit', in dem einige Fundamente meines Denkens ausgedrückt sind mit besonderer Schärfe. Das letzte Buch ist sehr extrem und das entspricht der Extremität meines Denkens und der scharfen Konfliktartigkeit meines geistigen Typs. Am meisten bringt das Buch 'Versuch einer eschatologischen Metaphysik' meine Metaphysik zum Ausdruck. Aber im Wesen be-

27) Das Werk ist 1955, postum, russisch erschienen, was die Abweichung zu dem von Berdjaev angegebenen Titel erklären könnte. Ein Druckfehler (Источники statt Истоки) ist allerdings nicht auszuschließen - in der Zuteilung der Haupt- und Untertiteln ist an dieser Stelle eine Reihe Fehler passiert, die oben im Text berichtigt erscheinen. Das Buch entstammt dem Jahre 1933, wurde aber (seit 1937) nur in Übersetzungen zunächst veröffentlicht (in zehn Sprachen!).

friedigt mich keines der von mir geschriebene Bücher, keines bringt (mein Denken) vollkommen zum Ausdruck."²⁸ Doch das Buch "Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit" markiert nicht allein das Jahr 1939 als das Stadium einer besoneren Reife. Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges und die noch geballte Macht der "Axis" stellte Berdjaev vor einer "Welt der Objekte", mit der doch anders zurechtgekommen werden mußte, obwohl er die Entwicklung kommen gesehen hat. Im Jahre 1934 schrieb er in seinem Werk über das Schicksal des Menschen in unserer Zeit (Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи): "Die Welt tritt in eine Epoche des Cäsarentums ein"²⁹. Das Cäsarentum ist ein Begriff, der schon 1925 im wichtigen Aufsatz Царство Божие и царство кесаря (Das Reich Gottes und das Reich des Caesar) der ersten Ausgabe der mit von Berdjaev neu gegründeten Zeitschrift Путь (S.31-52) erläutert wurde, und der später Gegenstand einer größeren Veröffentlichung "Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar" (Царство духа и царство кесаря) werden sollte, das heißt, er sah die Welt sich bewegen in genau die entgegengesetzte Richtung zu der von ihm ersehnten. Was schon die Revolution und der Erste Weltkrieg an Ernüchterungen im Blick auf die Verwirklichung der Gedanken des Gottmenschentums und des Reiches Gottes brachte - um dann naturgemäß die Sehnsucht danach neu anzuspornen - war hier erst recht wieder am Wirken. Bezeichnenderweise ist erst nach den Erschütterungen des Zweiten Weltkrieges der "Versuch einer eschatologischen Metaphysik" entstanden.³⁰ Insofern ist hier ein Einschnitt durchaus angebracht, wenn auch nicht gerechtfertigt, einen Bruch zum Vorhergehenden zu konstatieren, vor allem auch, weil schon im Winter 1939

28) aaO S.310f. S.241 sagt Berdjaev, daß 0 назначении "das allersystematischste" seiner Bücher sein mag.

29) aaO S.66.

30) Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация, Париж 1947. Schon im Vorjahr, im ersten größeren Werk nach dem Krieg, widmete Berdjaev einen Teil seines Buches Русская идея (Die russische Idee) dem Eschatologischen im russischen Denken am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts (vor allem S.195ff).

auf 1940 Berdjaev einen Artikel in "Нyx" veröffentlichte (Nr.61 S.3-14) unter dem Titel "Der Krieg und Eschatologie", in dem er die eschatologische Perspektive und Dimension seines Denkens und des Zeitgeschehens anreißt und auf den noch zurückzukommen sein wird. Allerdings muß bedacht sein, daß der eschatologische Gedanke von Anfang an zum Geschichtsbegriff Berdjaevs gehört hat. In "Der Sinn der Geschichte" schreibt er: "Die Philosophie der Geschichte hat in ihrem historischen Ursprung einen unlösbaren Zusammenhang mit der Eschatologie..."³¹ und sieht im Festhalten an dieser Tatsache gerade die besondere Eigenart russischer Geschichtsphilosophie überhaupt: "Das eigenständige russische Denken ist dem eschatologischen Problem des Endes zugewandt, es ist apokalyptisch gefärbt. Darin liegt sein Unterschied zum Denken des Westens. Aber das verleiht ihm vor allem den Charakter einer religiösen Philosophie der Geschichte."³² Die Sicht, Berdjaev wäre der Gedanke einer eschatologischen Lösung erst gekommen, als kein anderer Ausweg aus dem Dilemma der Weltentwicklung mehr möglich war ist also nicht angemessen. Das Eschaton ist konstitutiv für sein Geschichtsbegriff, die Eschatologie für ihn die angemessene Interpretation des Schicksals der Welt. Dennoch muß die Präzisierung dieser Vorstellung in Verbindung mit der Entwicklung im Weltgeschehen während der ersten Hälfte des Jahrhunderts gesehen werden. Berdjaev war ein sehr aufmerksamer Beobachter der Entwicklungen und sie prägten sein Denken, weil er sich mit ihnen auseinandersetzte. Schon im Anschluß an den Ersten Weltkrieg konnte er sagen, es könne wohl keine Streitfrage sein, "daß nicht nur Russland, sondern auch Europa und die ganze Welt in eine katastrophale Periode ihrer

31) Смысл истории S.41.

32) ebd.S.5. In Самопознание S.275 erzählt der alte Berdjaev, daß er bei seiner zwangsmäßigen "Emigration" in den Westen und in der Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken (die er schon in seiner Jugend vorexerzierte) doch seine eigene - und zwar russische - Art zu denken bereits mitbrachte. Er schreibt dort: "Zu dem Russischen zähle ich ebenfalls das Verständnis des Christentums als Religion des Gottmenschentums. Mit diesem ist die gottmenschliche Anthropologie verbunden." Wie hier zu zeigen ist, sehen wir die Verbindung von Gottmenschentum und Eschatologie - beides Aspekte des russischen Erbes - für maßgebend im Denkgefüge Berdjaevs an. s.u.S.128 Anm.41, 195 Anm.38.

Entwicklung eintreten. Wir leben in einer Zeit des grandiosen geschichtlichen Umbruchs. Irgendeine neue geschichtliche Periode hat begonnen."³³ Berdjaev blickt mit seiner Analyse der Geschichte nicht in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart und Zukunft.

Wir hatten gesagt, daß der Gedanke einer eschatologischen Lösung nicht als letzter Ausweg aus dem Dilemma der Welt-situation nach dem Zweiten Weltkrieg betrachtet werden darf. Auf der anderen Seite muß gesehen werden, daß Berdjaevs ganzer Geschichtsbegriff an dem Konflikt zwischen der Lehre von dem Gottmenschentum und dem Reich Gottes einerseits und der der vorfindlichen Welt, wie sie Berdjaev erlebte, andererseits. Die biblische Lehre von dem Reich Gottes, die im Judentum und vor allem in der Verkündigung Jesu eine zentrale Rolle spielte, hatte für Berdjaev seit seiner "Bekehrung"³⁴ zum christlichen Glauben stets eine große Bedeutung gehabt. In einem Aufsatz anläßlich des Todes des "Ober-Prokurors" der Synode K.P. Pobjedonoscev vom Jahre 1907 ging Berdjaev auf das Thema des Reiches Gottes ein.³⁵ Der Aufsatz muß in seinem geschichtlichen Kontext gesehen werden, die Person Pobjedonoscevs verkörperte geradezu die Verbindung zwischen Orthodoxie und Staatsabsolutismus.³⁶ Berdjaev erklärt den Staatsabsolutismus in diesem Aufsatz folgendermaßen: "Der Staatsabsolutismus ist die Lehre der Orthodoxie darüber, wie die Erde zu ordnen ist, wie der Siegesmarsch des Bösen in der Welt aufzuhalten ist. Den russischen Absolutismus nennt man theokratisch, aber das ist sehr unpräzise: der durch die Orthodoxie geheiligte Absolutismus ist das Resultat des Unglaubens der orthodoxen Kirche hinsichtlich der Möglichkeit

33) ebd. S. 8.

34) Clément schreibt: "L'adhésion à l'Eglise orthodoxe s'est faite non par une 'conversion' spectaculaire, mais par un approfondissement progressif, de 1907 à 1909, aboutissant à une surgie de la 'lumière intérieure'." (Colloque Berdiaev S. 24. Vermutlich geht er dabei vom Bericht Berdjaevs in Самопознание S. 89, 181ff aus).

35) Нигилизм на религиозной почве, Века, 6. Мая 1907, auch abgedruckt in Духовный кризис S. 201-208.

36) aaO S. 201. vgl. Большая советская энциклопедия Art. К.П. Победоносцев sowie F. Stepun, Mystische Weltanschauung, München 1964 S. 9: "Den Grund der Revolution (von 1907) suchten diese 'Neoorthodoxen' (nämlich die Ko-authoren von Vjechi Berdjaev, Frank und Bulgakov) vor allen Dingen in den Mängeln der alten synodalen Klerisei, in der reaktionären Haltung

der Theokratie auf Erden, (hinsichtlich) des Reiches Gottes und der göttlichen Gerechtigkeit (правда) auf Erden. Weil die göttliche Gerechtigkeit nicht für die Welt, sondern den Himmel ist, möge die Staatsmacht mittels der Gewalt die Menschheit vom Bösen abhalten, - das ist das Wesen der orthodoxen Lehre von der absoluten Monarchie."³⁷ Er sieht darin eine "Pseudotheokratie", die auf einer pessimistischen Schau der Kirche im Blick auf die Möglichkeit der Verwirklichung des Guten in der Welt beruht und nennt diese Anschauung "historischer Nihilismus" bzw. das "nihilistische Verhältnis der russischen offiziellen Kirche und des Staates zum Leben", deren Ideologe Pobjedonoscev war.⁴⁰

Pobjedonoscev war aber Jurist, und es ist kein Geheimnis, daß das westliche Denken - das, wie oben bereits erwähnt wurde, auch auf dem Gebiet der Theologie forensisch geprägt war - seit Peter dem Großen maßgeblich in Russland geworden war. Die "offizielle Kirche" ist darum schon nur bedingt in eins zu setzten mit der "historischen Orthodoxie", wie es Berdjaevs Gepflogenheit war. Wir halten auch fest an unserer Interpretation der Entstehung der ostkirchlichen theokratischen Idee. Wenn Berdjaev schreibt, daß der Unglaube der Orthodoxie an die Macht des Guten auf Erden (und darum auch nicht an den Sinn der Geschichte glaubt, weil sie die unmittelbare Macht Gottes in der Welt nicht anerkennt) der Grund für den Staatspositivismus und für die Vergöttlichung der Staatsgewalt sei und hinzufügt: "Auch das Katholikentum (der Katholizismus) glaubte nicht an die Göttlichkeit der Menschheit, an die

(Fortsetzung Anm.36) des Prokurators der heiligen Synode, Pobedonoszew, der gegen zwanzig Jahre an der Spitze der russischen Politik gestanden hat. So wandelte sich der Protest gegen die politische Maßlosigkeit der Revolution in eine Kritik an der jahrzehntelangen Stagnation der alten Kirche, welche Kritik übrigens schon in den publizistischen Aufsätzen von Wl.Solowjew zu finden ist; zum Teil sind seine plötzlich in ihm erwachten Sympathien für den Katholizismus aus dem Protest gegen die soziale Tatlosigkeit und politische Stummheit der russisch-orthodoxen Kirche entstanden."

37) aaO S.203.

38) ebd.S.204.

39) ebd.S.203.

40) ebd.S.201.

Macht des Göttlichen in der Welt- und Menschheitsgeschichte, und schuf die Lehre von der Ordnung der Welt durch die Hilfe des Papismus. Papocaesarismus und Caesaropapismus, der Papst ist Stellvertreter Christi und der byzantinische Zar ist Stellvertreter Christi, sind in gleicher Weise erwachsen aus einem areligiösen atheistischen Verhältnis zur irdischen Menschheit, sie ruhen auf Unglauben hinsichtlich des Gottmenschentums und der Gottmenschheit der historischen Schicksale, auf Unglauben im Blick darauf, daß Christus selbst Herrschen wird auf Erden (Chiliasmus)"⁴¹, dann hat er inso-

41) ebd.S.203f. Es soll hier nicht vom Thema abgelenkt werden, aber Berdjaev stellt die Frage selbst. Wir sind der Ansicht, daß seine Lehre vom Gottmenschentum, die er von Solovjov rezipiert hatte, nur auf dem Boden der östlichen Theologie wachsen konnte (Solovjov verursachte bekanntlich einen Skandal, indem er Vorlesungen an einem Priesterseminar hörte und sich mit der kirchlichen Theologie bekannt machte). Fielding Clarke erwähnt im Vorbeigehen die Tatsache: "In the Orthodox Church salvation is *theosis*, divinization, and that is a divine-human process demanding man's creative use of his original and uncreated freedom" (Clarke S.125 - es wäre hier allerdings zu fragen, inwiefern Clarkes Verständnis der Orthodoxie von Berdjaev geprägt ist!). (Am Ikonoklasmus könnte man die Ambivalenz des östlichen Denkens schön aufzeigen: auf der einen Seite die Furchtlosigkeit, das Göttliche in Menschengestalt zu bringen, auf der anderen Seite die Verehrung von "Objektivationen", um es mit einem Wort Berdjaevs zu sagen, die von der Divinisierung des Humanen ablenkt, und dann aber die Bilderstürmer, denen sowohl jede *veneratio* als auch *adoratio* von Abbildungen des Ewigen und Transzendenten ein Greuel war). In "Der Sinn des Schaffens" (S.82f) greift Berdjaev selbst das Thema der *θεωσις* auf und meint, daß die Väter der alten Kirche mit diesem Gedanken aber nicht dem Problem des Menschen gerecht wurden, sondern ihn als Überwindung des Menschlichen am Menschen und als Übergang zum Engelhaften verstanden. Die Stellen, die er anführt (Symeon der Neue) Theologe) können allerdings genauso als Hochschätzung des Menschen verstanden werden (in seinem Stand vor dem Fall) und nicht als Degradierung bzw. Mißachtung. Der Eindruck entsteht leicht, daß Berdjaev zu dieser Zeit die Kirchenväter im Lichte der zeitgenössischen kirchlichen Patristik sieht und versteht, die auf jeden Fall nicht immer und ohne Weiteres in ihrer Auslegung der Intention der Väter treu geblieben war. Das Selbstverständnis der orthodoxen Kirchen, die Theologie und das kirchliche Leben der Zeit der Väter aufrecht erhalten zu haben bis in die Gegenwart hinein, darf nicht unkritisch hingenommen werden. Doch zeigt sich nun bei Berdjaev in der "Philosophie des freien Geistes" die Erkenntnis, daß der Papocaesarismus und der Caesaropapismus extreme Erscheinungsformen des Vertrauens auf das Göttliche im Menschen und ein Suchen nach sichtbaren Zeichen des Göttlichen in der sinnlichen Wirklichkeit der Natur waren, die das Göttliche im Geist als Gegensatz zur Natur mißachtete (Философия свободного духа I S.56), und daß gerade die Zweinaturenlehre für die Geistigkeit des Menschen unersetzlich bleibt - auch in der tiefsten Tiefe des Lebens des Geistes (ebd.S.71). Im zweiten Band seiner "Philosophie des freien Geistes" greift er das Thema der *θεωσις* wieder auf und

fern recht, als die historische Entwicklung im Westen und im Osten bei diesem Ergebnis landeten. Wir halten es aber für eine Fehleinschätzung, wenn er die Unterdrückung des Bösen durch die Staatsmacht mangels ausreichenden Glaubens an die Wirksamkeit Gottes in der Welt für den Ausgangspunkt bzw. für das Motiv der Entwicklung hält. Das hat er auch selbst später revidiert, wie wir gezeigt haben (s.o.Anm.41). Wir halten es für wichtig, daran festzuhalten, daß der Gedanke vom θεάνθρωπος Voraussetzung ist für eine Theokratie, verstanden als innergeschichtlicher Chiliasmus. Der Unglaube an das Tausendjährige Reich wurzelt doch in der amillenialen Versuchung, die Herrschaft Gottes über diese Welt heute zu sehen, die zwangsläufig zu der Unfrage führen muß: "wo ist Gott?". In Ost und West verstand sich die Kirche als das Reich Gottes, in dem der Stellvertreter Christi (ob Papst oder Kaiser/Zar bleibt sich gleich) bereits herrschte. Das ist doch das "Lügenhafte" an der "Pseudotheokratie" des Caesaropapismus und des Papocaesarismus. So gesehen können wir Berdjaev voll fol-

(Fortsetzung Anm.41) berichtet, wie diese Lehre von der Gottwerdung bzw. Vergottung des Menschen und der Welt von Anfang an im Mittelpunkt der östlichen Theologie gestanden hat und wie darin der grundlegende Unterschied zum westlichen Denken des Katholizismus besteht. Im westlichen Denken, das durch die Beschäftigung mit dem Seelenheil des Einzelnen den Gesamtspekt der Erlösung aus dem Blickfeld verloren und juristischen Charakter bekommen hat, ist die Erlösungslehre eine Rechtfertigungslehre. Diese juristische Frage hat das östliche Denken nie besonders interessiert, es beschäftigte sich mit dem allumfassenden kosmischen Gedanken der Vergottung der Schöpfung und der ἀποκατάστασις πάντων (Философия свободного духа II S.219-221). Besonders wichtig für unseren Zusammenhang ist, daß Berdjaev hier dem Gedanken der θεωσις seine Vorstellung von der "Transfiguration" (преображение) gleichstellt, sie mit ihm identifiziert: "Im Typ des östlichen Christentums stand immer in der Mitte die Frage nach der Transfiguration der menschlichen Natur und der Natur der Welt, nach der θεωσις" (aaO S.219). Darum hatten wir Wert darauf gelegt, trotz der frühen Kritik Berdjaevs an der etablierten Kirche des Ostens, die die Vorstellung entstehen ließe, sie halte zu wenig vom Menschen und würde die Zweinaturenlehre in ihren Konsequenzen für das "Geschlecht des neuen Adam" nicht ernst nehmen, daß Berdjaevs Interpretation des Gottmenschentums im gewissen Sinne "orthodox" ist, insofern die θεωσις eine zentrale Rolle im Denken des christlichen Ostens spielt. An dieser Stelle bejaht Berdjaev die altkirchlichen Wurzeln seines Denkens und versucht, einen positiven Sinn in der in vieler Hinsicht negativen Entwicklung der Kirche zu sehen. Er gibt zu erkennen, daß sein Transfigurationsgedanke ein Interpretationsversuch der θεωσις-Idee der Väter ist. vgl. zu diesem Punkt auch die Studie von De Swarte Gifford.

gen, wenn er sagt: "Das sind die zwei pseudotheokratischen Richtungen in der Weltgeschichte, (beide) in gleicher Weise der wahren Theokratie feindselig entgegengesetzt, (feindselig entgegengesetzt) dem Glauben an das Reich Gottes selbst auf Erden. In der wahren künftigen Theokratie kann Christus keinen Stellvertreter haben, selbst wird Er die Welt regieren, Seine Gerechtigkeit wird herrschen; die gottlose Menschheit, nachdem sie anerkannt hat, nur eine gewaltsame Bezähmung verdient zu haben, wird ein freies Gottmenschentum."⁴²

Berdjaev grenzt sich eindeutig gegen eine rein diesseitig verstandene Reich-Gottes-Idee ab, sowohl gegen die Gefahr der kirchlichen Theokratie als auch gegen Vertreter "einer areligiösen Gesinnung, denen es vom Reich Gottes auf Erden träumt" und bringt zum Ausdruck, daß "allein eine neue religiöse Offenbarung sowohl die religiöse Wahrheit dieses Traumes als auch das Verhängnisvolle seiner Lüge erhellen kann".⁴³ Er schließt den Aufsatz mit der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers "*Dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden*",⁴⁴ wobei die Betonung auf die Kursivstellen sein Anliegen deutlich erkennen läßt. Das Reich Gottes ist nicht Menschensache allein - das ist übrigens ein Hauptkritikpunkt Berdjaevs gegen den Sozialismus, dem "es vom Reich Gottes auf Erden träumt"⁴⁵ - das Reich Gottes ist eine religiöse Offenbarung und verlangt eine religiöse Dimension, es kann nicht existieren ohne die Beziehung zu Gott und es kann nur entstehen unter der unmittelbaren Herrschaft des wiedergekommenen Jesus Christus. Bei aller Transzendenz ist das Reich Gottes doch Sache *dieser Erde* und nicht des Himmels.

42) ebd.S.204.

43) ebd.S.207.

44) ebd.S.208. Im Text sind die letzten zwei Satzglieder vertauscht.

45) Das ist schon sehr deutlich zu sehen 1918 in *Философия неравенства* S.233-242, wo er im Sozialismus eine säkularisierte Form des jüdischen "materialistischen Messianismus" sieht und für nichts anderes als Utopie hält, die in vollem Widerspruch zur christlichen Lehre vom Reich Gottes steht und darum antichristlichen Charakter trägt. Vgl. aus den vielen Werken, die das Problemfeld berühren, das Büchlein Berdjaevs *Марксизм и религия* und die Broschüren *Возможна-ли социальная революция?* (Moskau 1917!) und *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм* (dort bes. S.37) sowie sein großes Werk über "Die Ursprünge und den Sinn des russischen Kommunismus" (*Истоки и смысл русского коммунизма*).

Was Berdjaev in diesem kurzen Artikel schreibt, gibt nicht genug her, um ein präzises Bild seiner Vorstellungen zu zeichnen, aber es läßt sich feststellen, daß der Gedanke vom Gottmenschentum hier der prägende Faktor ist in seinem Nachdenken über das Reich Gottes: "Wenn eine religiöse Renaissance möglich ist, dann nur auf dem Boden des Aufdeckens des religiösen Sinnes der säkularen Kultur und (dem) der irdischen Befreiung, des Aufdeckens der Wahrheit über den Menschen. Für ein neues religiöses Erkenntnis der Deklaration des göttlichen Willens ist zugleich die Deklaration der Menschenrechte, das Aufdecken des Göttlichen im Menschen (vonnöten). Wir glauben an die objektive, kosmische Macht der göttlichen Gerechtigkeit, an die Möglichkeit auf göttlicher (Weise) das irdische Schicksal der Menschheit zu lenken. Das wird der Sieg der wahren Theokratie als (Sieg) über die lügenhafte Demokratie, (über) die Vergöttlichung einer Anzahl menschlicher Freiheiten, so auch über die lügenhafte Theokratie, (über) die ganze Vergöttlichung des menschlichen Willens im Caesaropapismus und Papocaesarismus. Christus kann keinen Stellvertreter in der Person des Zaren oder des Hohenpriesters (первосвященник=*primus pontifex*=*pontifex maximus/papa*) haben, Er ist selbst Zar und Hoherpriester und (er) wird herrschen in der Welt."⁴⁶

Diesem Aufsatz spürt man auf der einen Seite die echte und starke Überzeugung ab, daß das Reich Gottes erst mit dem wiederkommenden Christus beginnen wird, und daß dieses Kommen ein Geschehen in Raum und Zeit sein wird, auf der anderen Seite schafft seine Kritik an der orthodoxen Kirche den Eindruck, als wäre ihr Problem und ihr Fehler nur ein mangelndes Vertrauen auf die Macht Gottes in dieser Welt und auf das Gottmenschentum. Dieses Gottmenschentum hat noch keinen anderen angemessenen Ort als das Reich Gottes, um diese Feststellung kommen wir nicht herum. Und das Problem dieses Aufsatzes ist es, daß das von Berdjaev verkündete Gottmenschentum in dieser Welt heimatlos ist. Darum entsteht eine unge-

46) ebd.S.208.

heutere Spannung logischer Art, denn Berdjaev will eindeutig die Gesellschaft auf Erden, die dem Gottmenschentum Rechnung trägt und ihm gerecht wird. Und doch weiß er, daß die göttliche Gerechtigkeit auf Erden nur mit der Parusie einkehren wird, daß jeder "Stellvertreter Christi" in Wahrheit ein Antichrist ist⁴⁷. Das auf diesen Aufsatz folgende Jahrzehnt brachte eine veränderte Welt mit sich. Und so nimmt es nicht Wunder, daß eine Veränderung bzw. Präzisierung in Berdjaevs Denken in dieser Zeit festzustellen ist. Doch der ureigentliche Grund für die Fortentwicklung liegt wohl gerade darin, daß Berdjaev selbst die Spannung in seinem Denken empfunden hat und an einer Klärung interessiert sein mußte. Seine erste Monographie (eigentlich mehr ein Sammelband) nach dem Krieg, das Buch *Философия неравенства* (Philosophie der Ungleichheit), das im übrigen Berdjaev selbst später für das am allerwenigsten repräsentative Werk für sein Denken hielt⁴⁸ und das in der turbulenten Zeit gleich nach der großen Revolution entstanden ist⁴⁹, schließt mit einem Kapitel über das Reich Gottes. Es ist am Aufbau und Inhalt des Kapitels leicht zu erkennen, daß der hier schon behandelte Aufsatz *Ниглизм на религиозной почве* anlässlich des Todes Pobjedonoszevs als Vorlage zu diesem Kapitel gedient hat, nur daß der Gegenstand der Kritik nicht mehr der Staatsabsolutismus des Bündnisses zwischen Kirche und Zaren ist, sondern die Auswirkung einer säkularen Reich-Gottes-Idee und einer atheistischen "Pseudotheokratie" in der jungen Sowjetunion. Aber dem Buche ist auch eine deutliche Gesinnungsänderung abzulesen. Die Botschaft ist zwar im Kern die gleiche, aber es sind wesentliche Aspekte hinzugekommen und der ganze Ton ist etwas gedämpfter. Jetzt wird die eschatologische Perspektive

47) Das ist auch die wahre Bedeutung des Wortes, der Bezeichnung "Anti-Christ". Der Anti-Christus ist nicht zunächst derjenige, der gegen Christus ist, sondern derjenige, der anstelle Christi sein will, der selbst der Christus, der Heilbringer für diese Welt und Herrscher über das Reich Gottes sein will. 'Avtí hat beide Bedeutungen im Griechischen, "pro" und "propter", aber die ganze Botschaft des Neuen Testaments deutet darauf hin, daß der Antichrist derjenige ist, der sich in usurpierender Weise als den Christus ausgibt. Darum muß auch der Kommunismus "antichristlich" sein - nicht weil er religionsfeindlich ist, sondern weil er an Christi Statt herrschen will.

48) *Самопознание* S.248.

49) Obwohl 1918 schon fertig, konnte der Druck erst 1923 im Ausland erfolgen. S. dazu S.243 des Werkes.

der Geschichte, das Ende der Geschichte und der Welt - wie in "Der Sinn des Schaffens" schon angedeutet⁵⁰ - kristallklar herausgestellt und diese bestimmt nunmehr die Hoffnung für die Welt und ihren Weg.

Wir können den Gedanken des Reiches Gottes bei Berdjaev nicht behandeln, ohne notwendigerweise in manchen Dingen dem nächsten Kapitel vorzugreifen, denn, wie eben gesagt wurde, entwickelte der Reich-Gottes-Gedanke Berdjaevs einen starken eschatologischen Charakter, der nicht zu verstehen ist, ohne sein Geschichtsdenken zu berücksichtigen. In der "Philosophie der Ungleichheit" beginnt Berdjaev das Kapitel über das Reich Gottes mit folgender Feststellung: "Die ganze Geschichte ist gefüllt mit der Suche nach dem Reich Gottes. Diese Suche ist die verborgene Seele der Geschichte, ihr Allerheiligstes. Alle Ziele der Geschichte sind relativ im Vergleich zu diesem absoluten Ziel, alle Ziele verwandeln sich (превращаться, nicht преображаться!) nur in Mittel. Die Geschichte selbst ist in ihrem verborgenen Sein allein Bewegung zum Reich Gottes. Aber das organische Menschenbewußtsein sucht das Reich Gottes in der Geschichte selbst. Das ist auch der Grundwiderspruch einer religiösen Philosophie der Geschichte. Das Reich Gottes ist das Ziel der Geschichte, Ende der Geschichte, der Ausgang hinter die Grenzen der Geschichte. Darum kann das Reich Gottes nicht in der Geschichte sein. Die Suche des Reiches Gottes in der Geschichte, in der irdischen, geschichtlichen Wirklichkeit, ist eine Illusion, eine optische Täuschung. Das Reich Gottes ist hinter der Geschichte und über der Geschichte, aber nicht in der Geschichte. Es ist immer eine vierte Dimension im Vergleich zu den drei Dimensionen der Geschichte. Man darf die vierte Dimension innerhalb der drei Dimensionen des Raumes nicht suchen. So darf man auch nicht das Reich Gottes innerhalb der Geschichte suchen. Die Geschichte hat einen absoluten Sinn, eine absolute Quelle und ein absolutes

50) Смысл творчества S.327.

Ziel. Aber das Absolute selbst läßt sich nicht in ihr unterbringen. Die geschichtliche Wirklichkeit läßt sich im absoluten göttlichen Sein unterbringen, aber das absolute göttliche Sein kann nicht in ihr untergebracht werden. Das Relative ist eine Erscheinung innerhalb des Absoluten, aber das Absolute kann nicht gänzlich im Relativen existieren."⁵¹

Hier wird unseres Wissens erstmalig - wenn auch noch vom ontologischen Denken her und in diesem Rahmen fast einmalig⁵² - die Idee des Reiches Gottes und des Eschatons nicht nur linear-chronologisch als Ende und darum Überbietung der Geschichte betrachtet, sondern als eine gänzlich neue Dimension beschrieben, die außerhalb der Wirklichkeit dieser Welt und der Geschichte besteht, losgelöst von der Versklavung durch die Zeit.⁵³ Das Reich Gottes ist nicht etwas, was am Ende der Zeit steht, sondern in seinem Wesen *zeitlos* ist, und diese Tatsache gibt der Eschatologie Berdjaevs ihre besondere Prägung, die im nächsten Kapitel näher beschrieben wird. Man kann den Unterschied zwischen diesem Buch in seiner Aussage und dem elf Jahre älteren Aufsatz an einer Kleinigkeit verdeutlichen. Damals schloß er den Aufsatz "Nihilismus auf religiösem Gebiet" mit der zweiten und der dritten Bitte des Vaterunsers - und zwar, um es zu wiederholen, mit der Betonung auf der Verwirklichung des Gotteswillens und des Gottesreichs *auf Erden*. Die "Philosophie der Ungleichheit" (und zugleich das Kapitel über das Reich Gottes als letztes) wird abgeschlossen mit der schlichten Bitte: "Dein Reich komme".⁵⁴ Es liegt nicht mehr im Interesse Berdjaevs die Ver-

51) aaO S.231.

52) Nach unseren Ausführungen zur Ontologie und ihrer Unzulänglichkeit als philosophischer Denkweise in Berdjaevs Sicht (s.o.S.69ff) mag die Kategorie des Absoluten hier stutzig machen. In der Tat ist die ontologische Denkweise hier nicht mit des des älteren Berdjaev identisch. Das mag einer der Hauptgründe sein, warum er im Nachhinein dieses Werk für nicht repräsentativ für sein Denken hielt, natürlich neben der zeitlichen Bedingtheit des besonderen Charakters des Werkes mit seinem extremen Pendelschlag gegen das egalitäre Denken, das in Kreisen der Revolutionären vertreten wurde. Zum Problem des Absoluten (das hier groß geschrieben wird) und der Ontologie überhaupt werden wir zurückkommen (s.u.S.136, 186ff.).

53) vgl.ebd.S.232 u.ö.

54) aaO S.242.

wirklichung auf Erden zu betonen. Jetzt vertritt er den Standpunkt, daß "das Reich Gottes ein absolut geistiges Reich ist, es kann keine Erscheinung in der materiellen Welt sein, es setzt den Sieg über die materielle Welt und den Übergang zu einer anderen Welt voraus. Das absolute Leben ist der Übergang zu einem anderen Plan (Ebene), zu einer anderen Dimension des Seins."⁵⁵ Später würde er das Reich Gottes geradezu das "Reich des Geistes" nennen, wie er es im Titel seines Spätwerkes "Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar" (Царство духа и царство кесаря) tat, aber hier hegt er noch mehr oder weniger eine noch nicht ausformulierte Intuition. Ihm war die Sicht entstanden, die ganze Geschichte habe "vor allem symbolische Bedeutung", sie sei "voll mit Zeichen einer anderen, göttlichen Wirklichkeit", und daß dieser "Symbolismus der Geschichte Zeugnis über die Unmöglichkeit des Reiches Gottes innerhalb der Geschichte selbst" ablege⁵⁶.

Die Geschichte als Symbol. Das ist eine wichtige Stufe auf dem Wege Berdjaevs zu seinem Kommunionsgedanken und dem, was wir Sakramentalphilosophie nennen. Der symbolische Charakter des Sakramentes spielt allgemein eine wichtige Rolle - auch bei Vertretern einer "Realpräsenz" im Abendmahl, selbst wenn das *est* bzw. *significat* ein trennender Faktor in Theologie und Christenheit darstellt - und in der Geschichte besteht ein Symbol der göttlichen Wirklichkeit, an der der Mensch sakramental kommunizieren und an der göttlichen Wirklichkeit teilhaben kann.⁵⁷ Gerade die Abgrenzung der Welt und der Geschichte durch die Annahme eines Eschatons könnte dazu führen, daß die Welt als abgeschlossene und isolierte Größe betrachtet wird, ohne Bezug zur absoluten Wirklichkeit. Aber im symbolischen Charakter der Geschichte und im geistig-geistlichen Leben bestehen Durchbrüche des Absoluten in diese Welt und in die Dimension des Absoluten aus dieser Welt he-

55) ebd.S.231f.

56) ebd.S.231.

57) Darauf ist schon verschiedentlich von uns aufmerksam gemacht worden. S. auch unten S.184ff. "Geschichte und Eschatologie".

raus.⁵⁸ "In der Welt, in unserem natürlichen und geschichtlichen Leben, ist das Wunderbare möglich, eine gnädige Wiedergeburt ist möglich, möglich ist die Befreiung von der Bürde der Welt, von der Zeit der Geschichte, möglich ist der Durchbruch durch die eiserne Kette der Gesetzmäßigkeit. Diese Durchbrüche brechen alle rationalen Lehren von dem geschichtlichen Prozeß, sie zerschlagen alle Gesetzmäßigkeiten der rationalen Soziologien. In dem weltlichen und geschichtlichen Prozeß wirken nicht nur diesem immanente geistige Kräfte, sondern auch sakramentale und mystische Kräfte, die sich von keiner Berechnung beeinflussen lassen: sowohl gnädige als auch dunkle Kräfte. Auch die höchsten schöpferischen Errungenschaften des geschichtlichen Prozesses waren Durchbrüche aus einer Welt in eine andere Welt. Die Unvergleichbarkeit zwischen dem Reich Gottes und der Geschichte darf man nicht denken als Abgeschlossenheit der Sphäre des Relativen, als die Isolation der Geschichte von den höchsten Realitäten."⁵⁹ Das *Relative* ist das, was in *Relation* zu etwas anderem steht. Dieser Grundgedanke, daß die menschliche Existenz in einer Relation zur göttlichen Existenz steht, daß das "Relative" nur einen Sinn hat, wenn es in Bezug zum "Absoluten" gesetzt wird, bestimmt Berdjaevs Denken über die Welt als Ganzes und den Menschen als Einzelnes. Daher stammt der Gedanke des "Teilhabens", des "Kommunizierens" an dem Göttlichen - auch am Reich Gottes. In diesem Abschnitt tauchen Begriffe wie таинственность, тайна und сопричастить auf. Über die Begriffe тайна und причастие ist bereits Auskunft gegeben worden.⁶⁰ Таинственность ist gebildet vom Adjektiv таинственный, das, je nach Betonung entweder "sakramentlich" bzw. substantiviert "das Sakrament", oder auch "geheimnisvoll" bzw. "mystisch"

58) *Философия неравенства* S.232.

59) ebd. "Sakramental" (таинственный) wieder im doppelten Sinn von тайна. "Geheimnisvoll" sagt hier zu wenig, "mysteriös" dagegen dürfte noch mehr irreführend wirken als "sakramental", in dem die Bezogenheit von Diesseits und Jenseits auf einander besser zum Ausdruck kommt.

60) s.o.S. 79.

bedeuten kann.⁶¹ Berdjaev setzt keinen Akzent, der die "richtige" Betonung angäbe und es ist offenbar, daß er das Wort - wie тайна - im griechischen und russischen ambivalenten Sinn gebrauchen will. Es liegt ihm daran, daß das μυστήριον zum Ausdruck kommt, wobei der "sakramentale" Charakter des Lebens im Geist als verbindendes Element zwischen den getrennten Dimensionen deutlich zum Ausdruck kommt: "In der Tiefe des Geistes- (nicht Seelen-) lebens des Menschen läßt sich das Absolute fangen und eröffnet sich...In unserer Hingewandtheit zur Tiefe gehören wir einer anderen Wirklichkeit an, wir sind Mitteilhaftige⁶² am Reich Gottes. Das Mysterion der Relation beider Welten im Menschen und in der Menschheit ist das Mysterion Christi, das Mysterion seiner Erscheinung in dieser Welt. Die Erscheinung Christi in der Welt war ein einziger und unwiederholbarer Punkt des Durchbruchs Gottes selbst in diese natürliche Welt. Mit diesem Durchbruch sind alle anderen schöpferischen Durchbrüche nicht zu vergleichen und (ihm) nicht gegenüberzustellen, denen die Kategorie der Vielfalt und der Wiederholbarkeit angepaßt ist."⁶³ Wiederum sehen wir die christologischen Wurzeln des ganzen Gedankenkomplexes und können den in der Einführung aufgestellten Kontrast zum Sakramentsbegriff Jüngels klar erkennen. Jesus ist zwar das Einmalige im sakramentalen Verhältnis des Menschen zu Gott, aber keineswegs im ausschließlichen Sinn. Es geht in der Unwiederholbarkeit und Einmaligkeit nicht zunächst um die *quantitas*, sondern um die *qualitas* dieses Verhältnisses. Es gibt nur Teilhabe am göttlichen Leben für den Menschen, weil der Sohn Gottes Mensch wurde, weil Gott selbst in diese Welt eingebrochen ist und somit die Bahn gebrochen hat für den Durchbruch des Menschen in das Reich Gottes hinein, in das Reich des göttlichen Lebens im Geiste. Berdjaev legt aber Wert darauf, daran festzuhalten, daß das Reich Gottes auf Erden mit Jesus nicht begonnen hat. Vielmehr er-

61) И.Я.Павловский, Русско-немецкий словарь, Рига 1911³ (unveränderter Nachdruck Leipzig 1974) zum Wort.

62) Сопричастны.

63) Философия неравенства S.233.

innert er daran, das Jesus selbst gelehrt hatte, sein Reich sei nicht von dieser Welt und daß diese Welt sein Reich nicht aufnehmen könne.⁶⁴ Er schreibt: "Diese Welt kann sein Reich nicht aufnehmen, sie muß sich *transfigurieren*, eine andere Welt werden, sich selbst transzendieren."⁶⁵ Berdjaev hat die Hoffnung für diese Welt im Sinne der Verwirklichung des Reiches Gottes im Tausendjährigen Reich inzwischen aufgegeben. In dem Aufsatz "Die geistige Krise der Intelligentsia" (Духовны кризис) konnte er noch positiv vom Chiliasmus reden, hier dagegen ist der Chiliasmus eine "hebräische Versuchung", eine "Erscheinung des jüdischen Geistes im Christentum" und nichts anderes als eine "religiöse Fata Morgana", die in der "Utopie des sozialistischen irdischen Paradieses" weiterlebt.⁶⁶ "Der Chiliasmus war immer eine materialistische Eschatologie"⁶⁷, sagt er; "das, was in der Offenbarung des Hl. Johannes gesagt wird über das Tausendjährige Reich Christi, bleibt ein verborgenes Mysterium"⁶⁸.

Der Gedanke von der Transfiguration der Welt (преображение мира) spielt von nun an die entscheidende Rolle in der Verwirklichung der Reich-Gottes-Idee bei Berdjaev. Es muß mehr als Zufall sein, daß dieser Gedanke von der "Verwandlung", der in der Geschichte der Theologie immer wieder eine entscheidende Rolle in der Sakramentenlehre gespielt hat und in der der Transsubstantiationslehre des IV. Lateranums gipfelte, bei Berdjaev gerade im Zusammenhang mit dem Gedanken des Kommunizierens vorkommt. Jedenfalls ergibt sich - auch wenn Berdjaev selbst das nirgends explizit ausführt (das war nicht seine Gewohnheit) - ein Gesamtbild aus diesen Einzelheiten, das die

64) ebd.

65) ebd. Hervorhebung von uns. "Sich selbst transzendieren", wörtlich выйти из себя, ist das inzwischen bekannte "hinausgehen aus sich selbst".

66) ebd. vgl. auch S. 234.

67) ebd. S. 235.

68) ebd. S. 238. Später konnte Berdjaev wiederum von einem Chiliasmus im positiven Sinne reden, wobei er zwischen einem "Pseudochiliasmus", der sinnlich und materiell aufgefaßt wird und darum weltliche Utopie und Lüge bleibt, und einem wahren Chiliasmus, der auf das neue Jerusalem wartet bei der Wiederkunft Jesu Christi in Macht und Herrlichkeit (Философия свободного духа II S. 235f).

Sprache und die Denkformen des christlichen Sakramental-lebens umgestaltet und neuinterpretiert als christliche Religionsphilosophie. Es ist dabei eine Frage ganz anderen Ranges, ob Berdjaev nicht näher als manches traditionell-sakramentalistische Denken der Kirche an die neutestamentliche Botschaft vom $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ herankommt. Doch hier geht es uns um die Feststellung, daß der Kommunionsgedanke und die Idee der Transfiguration in dem Stadium der Entwicklung Berdjaevs ausformuliert wurden, in dem seine Konzeption des Reiches Gottes eine zeitlose Dimension annahm und die chiliastische Idee zunächst fallengelassen wurde. Es ist sehr schwer, einen genauen Zeitpunkt für diese Entwicklung auszumachen. Das liegt nicht daran, daß Berdjaev in jener Zeit nicht genug geschrieben hätte - allein während des Krieges beläuft sich die Zahl seiner Artikel auf über einhundert -, sondern vielmehr an seinem impulsiven, intuitiven, paradoxalen, essayistischen Stil. Elemente dieses Denkens sind schon in "Der Sinn des Schaffens" (das 1914 bereits abgeschlossen war) vorhanden, und doch werden sie zum Prinzip erst mit "Der Sinn der Geschichte" gemacht, wobei eine Klärung in der Terminologie erst mit "Das Ich und die Welt der Objekte" geschieht. In der dazwischenliegenden Zeit war das Denken Berdjaevs sehr bewegt, wohl der Grund, warum er später nichts außer "Der Sinn des Schaffens" und "Der Sinn der Geschichte" aus dieser Zeit für repräsentativ für sein ausgereiftes Denken hält, wie wir anhand eines Zitates aus seiner Autobiographie bereits gezeigt haben. Und doch wurden manche Gedanken geschärft während dieser Jahre. Der Begriff des Symbols, der hier in der "Philosophie der Ungleichheit" für das Verständnis der Geschichte fruchtbar gemacht wird, war ein wichtiger Faktor für Berdjaev in seiner Interpretation des Krieges. In dem Artikel *Мысли о природе войны*⁶⁹ (Gedanken über die Natur des Krieges) kam er zudem zum Schluß, daß auch die Natur des Krieges symbolisch⁷⁰, weil "alles materielle...nur Symbol und Zeichen

69) Биржевые ведомости №14927 vom 26.6.1915, abgedruckt auch in Судьба России S.177-183.

70) Судьба России S.177.

der Wirklichkeit des Geistes" und "alles Äußere...nur Manifestation des Inneren" sei.⁷¹ Hier hat die Unterscheidung zwischen dem "Reich des Geistes" und dem "Reich des Caesar" - wenn auch noch nicht formal-begrifflich, so doch inhaltlich bereits stattgefunden. Die Hoffnung auf einen positiven Ausgang des Krieges für die Weltgeschichte war inzwischen, wenn auch nicht erloschen, so doch gedämpft.⁷² Das ist der Grundtenor vieler Artikel, die im Winter 1916/17 verfaßt wurden,⁷³ der sich erst recht im Vorwort zu Судьба России (Das Schicksal Russlands) vom Jahr 1918 als Enttäuschung und Pessimismus äußert, obwohl Berdjaev hier die russische Revolution als "Phänomen der geistlichen und religiösen Sphäre" bezeichnet und leugnet, daß sie ein Phänomen der "politischen und sozialen" Sphäre wäre.

In einem weiteren Artikel in der Börsenzeitung Биржевые ведомости vom 28.12.1916 mit dem Titel "Барварство и упадочничество" (Barbarenum und Dekadenz)⁷⁴ schrieb Berdjaev: "Der Krieg kann nur angenommen werden als größte Tragödie und Vergeltung. Aber eine seiner konkreten Bedeutungen muß man darin sehen, daß er mit sich das Ende der kulturellen Dekadenz und Kraftlosigkeit bringt, daß er eine neue geschichtliche Periode eröffnet, in der auch Dunkel sein kann, aber zweifellos auch wieder auflebende Kräfte sein werden." Er bemängelt den Ab-

71) ebd.

72) vgl. Душа России mit Судьба России und dann beide etwa mit Смысл истории.

73) Diesen Hinweis verdanken wir Ben Hellman, Helsinki, der gegenwärtig die Einstellung der Intelligentsia zum Ersten Weltkrieg untersucht.

74) Nr.16006, S.5. In dem Vorwort zur deutschen Übersetzung von "Der Sinn des Schaffens" hat Berdjaev selbst den Gesinnungswandel, den er zwischen der Abfassung dieses Buches und der deutschen Übersetzung durchlaufen hatte, hingewiesen und mit folgenden Worten beschrieben: "Mein Buch "Der Sinn des Schaffens" habe ich vor fünfzehn Jahren geschrieben. Seither sind über Russland und über die Welt Katastrophen hereingebrochen. Eine neue Geschichtsepoche hat begonnen. Die Grundlagen meiner Weltanschauung sind dieselben geblieben. Ich habe in meinem Buch vorausgeahnt, daß die alte Welt in Trümmer geht. Aber die Gestimmtheit meines Buches stellt sich mir nunmehr als zu optimistisch dar. Allzu groß war mein Glaube an die Möglichkeit des nahen Anbruchs einer schöpferischen religiösen Epoche. Das Buch ist aus einem einzigen Schwung herausgeschrieben worden und es spiegelt in meinem Leben die Sturm- und Drangperiode wieder. Ich neige heute zu größerem Pessimismus und dieser hat in meinem Buch "Der Sinn der Geschichte" seinen Ausdruck gefunden. Wie ehe-

fall vom geistigen Leben un vergleicht die Lage mit der im Mittelalter: "...nur im späten Mittelalter bil ete sich ein neuer Typ der Kultur heraus, der mehr verwickelt als die Kultur des Mittelalters war, aber der von neuem die antike Kultur in sich aufnahm. Das, was man das dunkle Mittelalter nennt, kann nur konventionell und oberflächlich dunkel genannt werden. In Wirklichkeit war in der Epoche des Mittelalters ein sehr intensives geistiges Leben und es häuften sich die größten Aussichten. Nicht ohne Begründung kann man sagen, daß unsere Epoche sich einem neuen Mittelalter nähert." Noch hofft Berdjaev auf die dritte Epoche der göttlichen Offenbarung, die Epoche des Geistes, in der die Menschheit ihre schöpferische Kraft entfalten und ihren Ruf zur Kreativität vernehmen und wahrnehmen würde. Aber er ist sich bewußt, das die neu anbrechende Periode "Dunkelheit" mit sich bringen und beinhalten würde. Die hier geäußerte Hoffnung auf ein "neues Mittelalter" wurde später das Thema eines gleichnamigen geschichtsphilosophischen Werkes (Новое средневековье, 1924). Das Chaos und die Tragik des Krieges und der Revolution mögen es gewesen sein, die Berdjaev in seiner "Philosophie der Ungleichheit" zu der Überzeugung führten, daß die ganze Welt "gekreuzigt" werden müsse, "Golgotha" durchlaufen müsse, ehe sie in das Reich Gottes eintreten könne. Er hält es für eine Voraussetzung, daß, bevor die Menschheit und die Welt in das Reich Gottes eingehen können, das "Mysterion der Versöhnung" "bis zum Schluß" vollendet werden müsse.⁷⁵ Er läßt aber auch keinen Zweifel daran bestehen, daß

(Fortsetzung Anm.74) dem, so glaube ich auch heute, daß Gott den Menschen zum schöpferischen Antrieb und zur schöpferischen Antwort auf die Liebe Gottes ruft. Unser Schaffen soll der Ausdruck unserer Liebe zu Gott sein. Die Krisis aber, welche die Menschheit durchlebt, und die vor allen Dingen im Bankrott des Humanismus zum Ausdruck kommt, stellt sich mir heute tragischer dar und gewährt keine Hoffnung auf die Möglichkeit eines unmittelbaren Uebergangs zu religiösem Schaffen. Noch steht ein Uebergang durch Finsternis hindurch bevor, ehe das neue Licht erstrahlt. Die Welt hat eine Barbarisierung zu gewärtigen." (aa0) Wir meinen, mit dem Aufsatz "Barbarentum und Dekadenz" so etwas wie einen Wendepunkt in dieser Entwicklung zu entdecken. Hier überschattet der Begriff "Barbarentum" und der damit zusammenhängende Dualismus die Hoffnung auf eine anbrechende religiöse geistlich-geistige Renaissance und erwartet diese erst als Ausgang eines neuen Mittelalters.

75) aa0 S.233.

auch unter dieser Voraussetzung das Reich Gottes nicht in dieser Welt sein wird - die Existenz des Reiches Gottes in der materiellen, natürlichen Sphäre ist für ihn ein Ding der Unmöglichkeit - "das Reich Gottes ist die vollkommene Transfiguration der Welt, der Übergang in eine andere Dimension des Seins".⁷⁶ Die Ablehnung der materiellen Eschatologie und der Zeitgebundenheit des Reiches Gottes führt logischerweise zu dem Schluß, daß das Reich Gottes nicht in Zeit und Raum sein wird, und darum bestenfalls Sache des leiblos verstandenen Geistes sein kann. Berdjaev weist diesen Gedanken zurück. Er will keine "spiritualistische Eschatologie" und betont, daß das Reich Gottes nicht Sache des Himmels allein ist, sondern auch der Erde, nur daß die Erde eine andere, transfigurierte Erde sein wird und das "leibhaftige Reich" einen "anderen, transfigurierten Leib" haben wird. Das "himmlische Jerusalem" gehört der "vierten Dimension der Geschichte" an.⁷⁷ Verknüpft man den Gedanken der vierten Dimension mit der Ewigkeit (als Zeitlosigkeit verstanden), so kommt man mit Berdjaev zu der Aussage: "das neue Leben, die neue Welt, ist das Reich der göttlichen Wahrheit, ein ewiges, aber nicht zukünftiges, das sich dem Vergangenen gegenüberstellt".⁷⁸ Er stellt fest, daß in der christlichen Dogmatik und Philosophie "das Problem der Eschatologie keine klare und allgemeinverbindliche Lösung bekommen hat", sondern daß um dieses Problem herum sich immer verschiedene Möglichkeiten aufgetan haben. "In der Geschichte des Christentums hat sich die Apokalypse nicht vollständig unterbringen lassen, und das Thema der Apokalypse war immer das Thema einer neuen Offenbarung im Christentum...Die'Offen-

76) ebd.

77) ebd.S.235. Berdjaev nimmt hier die paulinische Botschaft der Verwandlung des Leibes auf und wendet sie auf das "Leibhaftige" (Materielle) schlechthin an. Vgl. Phil.3,20: "Unserer Bürgerschaft aber ist in den Himmeln, und aus ihr erwarten wir als Heiland den Herrn Jesus Christus, der unseren Leib der Niedrigkeit umgestalten wird, so daß er dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestaltet wird nach der Wirksamkeit seiner Kraft, auch alle Dinge sich zu unterwerfen." (Dem griechischen μετασχηματίζειν entspricht in der russischen Übersetzung преобразить).

78) ebd.

barung des Hl.Johannes' wurde anerkannt als kanonisches Buch der Heiligen Schrift und aufgenommen in das Neue Testament. Aber die Kirche machte keine solche Anwendung von diesem heiligen Buch wie man von den anderen heiligen Büchern machte. Die 'Offenbarung des Hl.Johannes wurde keine schöpferische Quelle, weder für die kirchliche Dogmatik, noch für die kirchliche Praxis der Christen."⁷⁹ Das gehört aber für Berdjaev zu dem Wesen der Apokalypse und des Laufes der Geschichte. Die Offenbarung Johannis "blieb geheimnisvoll, versiegelt unter sieben Siegeln" und so mußte es sein für ihn bis in die Gegenwart hinein, in der "mystisch feinfühligste Leute" ihre Zeit eine "apokalyptische Zeit bezeichneten".⁸⁰ Er wehrt sich dagegen, daß Leute das Ende der Welt "übermorgen morgens" voraussagen - schon deswegen, weil wir "weder Zeit noch Stunde wissen"⁸¹, aber der ganze Zusammenhang verlangt die Transfiguration der Welt durch den schöpferischen Akt des Menschen und verbietet darum, die Apokalypse als den plötzlichen Einbruch Christi in Raum und Zeit zu verstehen. Das ist für ihn der Grundirrtum des westlichen Papocaesarismus und des östlichen Caesaropapismus - die Kirche ist nicht das Reich Gottes und keine Theokratie - die Illusion der Theokratie ist die Illusion eines materialistischen Reiches Gottes gewesen, und so darf die Apokalypse nicht als materielles Geschehen betrachtet werden, das Reich Gottes gibt es nicht in der "nicht transfigurierten Welt, in den drei Dimensionen des irdischen Lebens".⁸² "Das Reich Gottes ist nicht spürbar, das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt. Das Reich Gottes ist die vollkommene Transfiguration der Welt. Die christliche

79) ebd. Diese Aussage wurde ein Jahrzehnt vor Beginn der Arbeit Karl Barths an seiner "Kirchlichen Dogmatik" gemacht. Es läßt sich freilich nicht ausmachen - wie es in der Natur der "Kirchlichen Dogmatik" liegt - was noch gekommen wäre, hätte Barth sein Werk zuendeführen können. Aber der Zufall ist interessant, daß diese Aussage Berdjaevs, die allgemeine Bedeutung hat, auch speziell einen empfindlichen Nerv in Barths System berührt. Die "KD" als Offenbarungstheologie kommt auch ohne den geplanten letzten Band gut aus.

80) ebd.

81) ebd.

82) ebd.S.236.

Kommunion (общение - κοινωνία) kann nicht innerhalb einer materiellen Theokratie sein. Die christliche Kommunität (общественность) ist eine sakramentale (таинственное - μυστική) Kommunion (общение - κοινωνία) im Geist, in der Liebe Christi."⁸³

Diese Sätze bilden eine Brücke zu den ersten beiden Abschnitten dieses Teils unserer Arbeit, wo die hier geschilderte Entwicklung bereits vorausgesetzt war, sowie zu den folgenden Kapiteln, die um eine Präzisierung und Explikation dieser Gedanken bemüht sein werden. Wir wollen hier aber noch einen Blick auf die Weiterentwicklung des Reich-Gottes-Begriffes werfen. In dem bereits zitierten Artikel "Gedanken über die Natur des Krieges" vom Jahre 1915 ist die Vorstellung maßgebend, daß das "absolute Leben" - ein "Leben in der Liebe" in der geschichtlichen, materiellen Welt unmöglich ist, weil "in der geschichtlichen-körperhaften Welt es überhaupt nichts Absolutes gibt".⁸⁴ Die bereits bekannte Unterscheidung zwischen dem Absoluten und dem Relativen wird kraß gezogen und jegliche Vermischung der beiden Sphären bewußt vermieden. Berdjaev distanziert sich von der Lehre (Tolstojs) von der Abkehr von der Gewalt und sagt, daß sie kein "Lebensgesetz in dieser chaotischen und dunklen Welt" sein kann.⁸⁵ Er schreibt: "Man kann nicht kräftig genug unterstreichen, daß die absolute Liebe Christi ein neues, glückseliges Leben des Geistes, aber kein Gesetz für das relative, materielle Leben ist."⁸⁶ In dieser Auseinandersetzung mit den Pazifisten aus den Nachfolgern Tolstojs war ihm klar geworden, daß "der Pazifismus die rationale Negierung des Irrational-Dunklen im Leben ist"⁸⁷ und daß eine neue Weltordnung vonnöten ist zur Verwirklichung der christlichen Ideale und der göttlichen Gerechtigkeit. Die ewige Streitfrage der Theologie, ob die Bergpredigt als Gesellschaftsordnung, Jüngerregel oder Utopie (positiv oder negativ verstanden) zu interpretieren, und ob eine Zwei-Reiche-Lehre dem Christlichen Glauben angemessen sei, ist auch die

83) ebd.S.237. Zu den hinzugesetzten griechischen Begriffen s.o.S. 77-83.

84) aaO S.182.

85) ebd.S.183.

86) ebd.

87) ebd.S.180.

Wurzel des Problems bei Berdjaev. Er kann in der Botschaft der Liebe kein ordnendes Gesetz für diese Welt sehen, weil die Macht des Bösen und die der Notwendigkeit hier Realitäten sind. Aber er kann nicht für eine Zwei-Reiche-Lehre im Sinne Luthers optieren, in der das Böse mit Bösem in Zaum gehalten und unterdrückt wird, das ist der Staatsabsolutismus des Zaren und der orthodoxen Kirche. Er sieht eine "tiefe Antinomie des Christentums" darin, daß "das Christentum nicht mit Bösem auf das Böse antworten, sich dem Bösen mit Gewalt nicht widersetzen" kann, und doch selbst "Krieg ist", daß "Christus nicht Frieden, sondern das Schwert auf die Erde brachte".⁸⁸ Berdjaev wird noch den Gedanken der "Zwei Reiche" entwickeln, aber als Reich des Geistes und Reich des Caesar und nicht als eine Aufteilung der Zuständigkeit für Gut und Böse auf Erden. Für ihn ist bereits klar, daß das Reich Gottes ein Geist-Reich ist, und er sehnt sich nach der Verwirklichung dieses Reiches: "Möge doch diese Welt sich verwandeln in das absolute Leben in der Liebe. Man kann nur dies erhoffen und nur dies erstreben. Dies wird sich geheimnisvoll (тайнственно - "sakramental") und unsichtbar vollziehen, wie das Reich Gottes unsichtbar kommt."⁸⁹ Die Verwandlung der Welt, ihre Transfiguration, geht unsichtbar vor sich, wie auch die Verwandlung des Sakraments für Vertreter der Transsubstantiationslehre unsichtbar bleibt, und dennoch sich das Wesen der Elemente grundlegend verändert zu einer völlig anderen Wirklichkeit, und zu einem anderen Sein.

In der "Philosophie der Ungleichheit", gerade im Zusammenhang seiner Beschreibung des Reiches Gottes als "vollkommene Transfiguration der Welt" und der "christlichen Kommunität" als "sakramentale Kommunion im Geist, in der Liebe Christi"⁹⁰, gibt Berdjaev dem Gegenpol und Widerpart zum Reich Gottes, dem zweiten Reich, unseres Wissens erstmals den Namen, der

88) ebd.

89) ebd.S.183.

90) aaO S.237.

bestimmend bleiben sollte bis zum Ende seiner Wirksamkeit: "das Reich des Caesar"⁹¹. Er schreibt: "Die Freiheit der christlichen Kommunion im Geist hat nichts gemein mit der 'Freiheit' der Anarchisten⁹² und die Bruderschaft der christlichen Kommunion im Geist hat nichts gemein mit der 'Bruderschaft' der Sozialisten⁹³. Die christliche Kommunion ist glückselige Kommunion, Kommunion in der Liebe Christi. Die anarchistische und sozialistische Kommunion gehört gänzlich dem Reich der naturhaften Notwendigkeit, dem Reich des Caesar an."⁹⁴ Die Objekte seiner Kritik sind dabei deutlich, anarchistische Elemente im Christentum (Tolstoj) und Marxismus (Bakunin, Krapotkin)⁹⁵, die das Böse in der Welt negieren und Sozialisten, die durch die Revolution ein säkulares Reich Gottes errichten wollen. In diesem "Vielfrontenkrieg" Berdjaevs mit den geistigen Strömungen seiner Zeit ist die Bezeichnung "das Reich des Caesar" in seinem Vokabular aufgetaucht. Für ihn sind das "Reich Gottes und das Reich des Caesar getrennt (!) durch Christus, und das Reich Gottes kann nicht Platz finden in welchem Reich des Caesar (auch immer), sei es das alte oder das neue, das reaktionäre oder das revolutionäre."⁹⁶ Die Revolution hat für Berdjaev in dieser Hinsicht keine wahre Veränderung gebracht - der alte Staatsabsolutismus als Pseudotheokratie wurde ersetzt durch das nicht weniger pseudotheokratisch (wenn auch atheistisch) ausgerichtete Regime der Bolschewiken, das in sogar noch extremerer Weise das "himmlische Paradies auf Erden" errichten wollte. Beides ist dem Reich Gottes diametral entgegengesetzt. Beides heißt darum Reich des Caesar. Es ist also ein anderer "Caesarismus" als der etwa gleichzeitig von Spengler postulierte, wenn auch beide ähnliche Wurzel haben und in ihrem epochalen Denken verwandt sind, das in beiden Fällen die

91) ebd.

92) wörtlich: "mit der anarchistischen Freiheit". Im Russischen wird oft das Genitivverhältnis adjektivisch ausgedrückt. Hier geht es nicht um eine Eigenschaft der Freiheit, sondern um das Freiheitsverständnis der Anarchisten.

93) wörtlich: "mit der sozialistischen Bruderschaft". S.o.Anm.92.

94) ebd.

95) vgl. Душа России S.7.

96) Философия неравенства S.237.

schöpferische Kraft der Kultur als Maßstab für ihre Höhe bzw. ihre Dekadenz betrachtet und Geisteskräfte verantwortlich macht.⁹⁷

Der Begriff "Reich des Caesar" spielt in den Werken Berdjaevs der folgenden Jahre keine Rolle, er hat sich im Denken Berdjaevs nicht sofort "eingebürgert", obwohl der Begriff des Reiches Gottes, wie bisher dargestellt, weiterhin wirksam war. Ein Einschnitt erfolge im Jahre 1925, als Berdjaev einen längeren Aufsatz in der ersten Nummer von "Путь" ("Der Weg", ein Organ der religiösen Denker in der Emigration) - wie schon erwähnt - veröffentlichte unter dem Titel "Das Reich Gottes und das Reich des Caesar" (Царство Божье и Царство Кесаря)⁹⁸. Mit diesem Artikel konsolidiert sich die anhand von der "Philosophie der Ungleichheit" erläuterte Trennung der beiden Reiche in zwei deutlich entgegengesetzten Sphären. Was noch undeutlich blieb im Ausdruck "Welt" als Gegensatz zum Reich Gottes, versucht Berdjaev zu beseitigen. Das Reich des Caesar ist das Relative im Vergleich zum Absoluten, es ist die naturhafte Notwendigkeit im Gegensatz zur Freiheit, es ist Materie in Apposition zum Geist, und es ist der Versuch, diese Trennung zu ignorieren bzw. mißachten und das Jenseits zu verdiesseitlichen. In dem eben erwähnten Aufsatz weist Berdjaev auf die Verschmelzung der politisch-sozialen und der religiösen Bedeutung des römischen Kaisers anhand von Konstantin dem Großen hin,⁹⁹ später weist er das gleiche auf im noch heidnischen Kaisertum, in dem das Staatsoberhaupt divus bzw. deus genannt wurde und in sich die Verdiesseitlichung des Jenseits verkörperte und darum die Transzendenz überflüssig machte.¹⁰⁰ Das

97) Berdjaev erwähnt Spengler in diesem Zusammenhang nicht, die erste Bezugnahme auf ihn dürfte die in dem Aufsatz "Wille zur Kultur und Wille zum Leben" (Воля к культуре и воля к жизни in dem von F. Stepan herausgegebenen Sammelband Шиповник. Сборники литературы и искусства, Москва 1922 S. 67-80, der als Anhang unter dem Titel Воля к жизни и воля к культуре dem Werk Смысл истории beigegeben wurde) sein und etwa gleichzeitig damit der Aufsatz Предсмертные мысли Фауста. По поводу книги Шпенглера "Закат Европы" (in: Освальд Шпенглер и закат Европы, Берг, Москва 1922 S. 55-72).

98) Путь № 1, 1925 S. 31-52.

99) ebd. S. 47 u. ö.

100) Царство духа S. 64f. In diesem Artikel in Путь wird dasselbe ausgedrückt als Übernahme der imperatorischen (absoluten) Macht in das Christentum aus dem heidnischen Imperium. vgl. aaO S. 35.

ist der Kern des Gedankens vom "Reich des Caesar". Das Reich des Caesar ist der Versuch eines Ersatzes für das Reich Gottes, und als solches will es Freiheit mittels der Notwendigkeit schaffen, Ewiges durch das Zeitliche und Geistiges durch das Materielle.

Die Entwicklung in der Bezeichnung der zwei Reiche verläuft auf beiden Seiten. Berdjaev ist ausgegangen vom Reich-Gottes-Begriff als Gegensatz zur naturhaften Materie der Welt. Wie jetzt gezeigt wurde, bringt er in der "Philosophie der Ungleichheit" die Bezeichnung "Reich des Caesar" neu ins Wechselspiel. Aber die Entwicklung hört nicht auf an dieser Stelle. Was jetzt schon inhaltlich deutlich war im Blick auf das Reich Gottes, nämlich das es zur Sphäre des Geistes und nicht der der Materie gehört, führte in späteren Jahren dazu, daß Berdjaev dazu überging, dem "Reich des Caesar" das "Reich des Geistes" gegenüberzustellen. Das Hauptbeispiel dafür ist natürlich das Buch "Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar".¹⁰¹

Aber ein Punkt aus dem Aufsatz von 1925, der noch unsere Aufmerksamkeit verdient, ist die ablehnende Haltung Berdjaevs gegenüber der Vorstellung, daß die Salbung des Zaren - weil er Stellvertreter Christi sein soll - so etwas wie ein "echtes Sakrament" sei.¹⁰² Wie schon im Blick auf das Sakrament der Ehe ausgeführt wurde¹⁰³, liegt das Sakramentale im Menschen selbst und nicht in irgendeinem "Zeichen". Es ist im Subjekt und wird nicht erreicht durch Verobjektivierung (Objektivierung, oder mit Stepun "Verobjektung"). Der Mensch selbst ist der Schnittpunkt der beiden Ebenen oder Sphären, er reicht auch in die "vierte Dimension" des Geistes hinein und braucht kein äußeres Sakrament um Teilhaben zu können an der Gottheit. Es ist Berdjaev von Grund auf fremd, das Heil des Menschen und

101) Царство духа и царство кесаря, erschienen postum 1949.

102) Путь № 1 S.42 u. 46; vgl. auch S.38. Die gleiche ablehnende Haltung gegen "das Sakrament der Kaiserlichen Macht" wird in Царство духа S.63 ersichtlich.

103) s.o.S. 89f Anm.17, wobei dieser Sachverhalt schon in Kapitel IX von Смысл творчества (bes.S.205) deutlich war.

der Menschheit, die Teilhabe am göttlichen Leben durch *media* vermitteln zu wollen, die äußerlich-materiellen Charakter haben. So kann auch das Heil des Reiches Gottes, die göttliche Gerechtigkeit, nicht aufgerichtet werden durch ein "achtes Sakrament" der Stellvertretung Christi auf Erden - durch einen noch so geweihten Menschen als absolute Staatsmacht. Er schreibt: "Den Absolutismus gab es nie und es wird ihn nie geben"¹⁰⁴. Das ist eine utopische, träumerische Idee, begründet in der Vermischung des Reiches des Caesar mit dem Reich Gottes. Das dogmatische Bekenntnis der Kirche kennt kein achtes Sakrament der Salbung des Zaren (bei der Übernahme der Regierung)¹⁰⁵, es bezieht sich gänzlich auf die historische, aber nicht die mystische Seite der Kirche. Das kann auch kein Sakrament der Kirche sein, was eine russisch-nationale Natur, eine partikulare aber nicht universale (Natur) hat. Jede Anwendung der Kategorie des Reiches Gottes auf das natürlich-geschichtliche Reich des Caesar ist Utopie oder Romantik. In Konstruktionen solcher Art fehlt der religiöse Realismus, die nüchterne Sicht der Wirklichkeit. Der religiöse Absolutismus ist unmöglich, weil im allgemeinen eine vollkommene Gesellschaftsordnung in der sündigen Welt unmöglich ist. Und in der Idee des religiösen Absolutismus ist ein Mangel an Demut, es ist Stolz, die Verwandlung¹⁰⁶ des 'Kaiserlichen' ins 'Göttliche', des Irdischen ins Himmlische, des Relativen ins Absolute, des Naturhaften ins Geisthafte¹⁰⁷. Diese Idee hindert das Suchen des Reiches Gottes, hindert das Gehen auf dem Wege der realen Transfiguration des Lebens. Die theokratische Utopie ist die Quelle aller sozialen Utopien."¹⁰⁸ Das Reich des Caesar ist für Berdjaev eine nur re-

104) vgl. die Aussage vom Jahr 1907 in Духовный кризис S.221: "Den Christlichen Staat gab es nie und wird es nie geben."

105) Die Wendung помазание царя на царство läßt sich kaum wortgetreu in auch nur einigermaßen gutes Deutsch bringen. Hier ist der gleiche Gedanke vorhanden, der hinter der Praxis der Salbung zum König im Alten Testament stand.

106) превращение, der Begriff, den Berdjaev oft benützt, um die negative Verwandlung, auch gerade den Gegensatz zur Transfiguration, zu bezeichnen.

107) духовный, das Adjektiv, das grundsätzlich ins Deutsche schwer zu übersetzen ist. s.o.S.109 Anm.3.

108) Путь № 1 S.46.

lative Symbolik, die keinen Bezug zur Realität hat,¹⁰⁹ weil die Realität der Sphäre des Geistes angehört. Er geht in seiner Begründung dieses Standpunktes von den Aussagen Jesu aus: "Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen"; "Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist"; "Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?"; "Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man's mit Augen sehen kann, man wird auch nicht sagen, siehe: hier!, oder: da! Denn das Reich Gottes ist mitten unter (inwendig in) euch"; "Mein Reich ist nicht von dieser Welt".¹¹⁰ Es ist ein relativ seltener Fall, daß Berdjaev sich direkt auf ein biblisches Wort beruft, und er darf nicht so verstanden werden, als wollte er eine exegetische Begründung seines Denkens anbieten. Vielmehr sind diese Sätze für ihn Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, die ein materialistisches Verständnis des Reiches Gottes verbieten.

Wohl das Grundproblem, das von diesen Stellen gestellt ist und von Berdjaev aufgenommen wird, ist das Problem des Kommens des Reiches Gottes als zeitliches und geschichtliches Problem. Wenn das Reich Gottes nicht *sichtbar* da ist, und dennoch *da ist*, wie ist das zu verstehen? Diese Fragen sind notwendigerweise bereits verschiedentlich angeschnitten worden, und auch hier in diesem Aufsatz spielen sie eine große Rolle. Berdjaev schreibt, daß "nur am Ende der Zeit, in der wunderbaren Transfiguration der Welt das Reich Gottes völlig erschienen" sein kann.¹¹¹ Er weiß, daß die Kirche noch nicht das Reich Gottes ist¹¹², und er glaubt, daß die "dritte Periode der christlichen Geschichte die endgültige Befreiung des Christentums von den Versuchungen des Heidentums mit sich bringen wird, von dem

109) ebd.S.38f u.ö.

110) ebd.S.34. Die Stellen sind (nach der revidierten Lutherbibel) in der angeführten Reihenfolge: Mt.6,33; Mt.5,48; Mt.16,26; Lk.17,20b-21; Joh.18,36.

111) ebd.S.49.

112) ebd.S.52. Er wird nicht müde, das zu betonen. Vgl. *Философия свободного духа* II S.225 und den Exkurs zur Kirche unten.

römischen Imperialismus, von dem utopischen Traum von der ökumenischen Macht des Kaisers (Zaren) oder des Papstes, das ist von der Idee des quantitativen Zwangsuniversalismus"¹¹³, eine Aussage, die stark an die Erzählung Solovjovs vom Antichristen aus den "Drei Gesprächen" erinnert, mit dem Unterschied, daß Berdjaev - mehr im Einklang mit dem jüngeren Solovjov an diesem Punkt - Hoffnung für eine Epoche befreit von diesen antichristlichen Tendenzen hegt. Er fährt fort: "Die christliche Welt befreit sich von diesen heidnischen und antichristlichen Versuchungen, reinigt sich, sie wird geisthafter und tiefer."¹¹⁴ Aber er weiß, daß das weder einfach noch automatisch vor sich gehen wird: "Die dritte Periode der Geschichte wird unter dem Zeichen des sich verschärfenden religiösen Kampfes, des Konfliktes der christlichen und antichristlichen Elemente stehen. In dieser Periode ist eine christliche Renaissance möglich, eine qualitative Stärkung des Christentums. Aber schwerlich kann man sich die Wiederherstellung des konfessionellen christlichen Staates im alten Sinne des Wortes vorstellen. Die christliche Kirche muß endgültig aufhören, sich auf die Staatsgewalt zu verlassen und muß ihre eigentliche Energie von innen heraus entfalten. Innerhalb der Kirche wird sich eine echte christliche Kommunion¹¹⁵ von Leuten herausbilden, eine soziale Bruderschaft in Christus, die es im 'christlichen Staat' nicht gab. In dieser Periode wird man aufhören, der Staatsgewalt und der Politik die ausschließliche Bedeutung beizumessen, die man (ihnen) in der davorliegenden Periode beimaß. Leute werden sich unter einem religiösen, innerlich geistlichen Zeichen, aber nicht (unter) einem äußerlichen, politischen Zeichen vereinigen."¹¹⁶ Dieser letztzitierte Satz muß als Absage an die Parole vom Ende des "Kommunistischen Manifests" "Proletarier aller Länder vereinigt euch!" verstanden werden. Er

113) ebd.S.51.

114) ebd.

115) Wiederum ist es общение, wofür wir das noch weiter als "Gemeinschaft" reichende Wort "Kommunion" im Sinne von κοινωνία gebrauchen.

116) ebd.S.51.

behält aber trotz dieses polemischen Zuges Allgemeingütigkeit innerhalb Berdjaevs Denkens. Er zeigt die Begrenzung der innergeschichtlichen Möglichkeiten der Vereinigung der Menschheit auf. Die Darstellung des geschichtlich-eschatologischen Aspektes dieses Aussagekomplexes ist eigentlich Sache des nächsten Kapitels unserer Untersuchung, da aber der Reich-Gottes-Gedanke Berdjaevs sehr stark von seiner Geschichtsphilosophie und Eschatologie geprägt ist, war es nicht möglich, beide Komplexe von einander zu trennen. Da aber diese Seite des Themas uns noch stärker beschäftigen wird, begnügen wir uns hier mit Andeutungen und Verweisen und fügen drei Exkurse ein, die thematisch hierher gehören und zum Verständnis des Gesamtzusammenhanges dienen.

Deutlich ist, daß die Vereinigung der Menschen in der Geschichte und in dieser Welt für Berdjaev nicht eine Sache der Allgemeinheit und darum nicht der Politik sein kann, auch bei der Erstarkung der Christenheit keine quantitative, sondern qualitative Angelegenheit sein wird. Die Vereinigung der Menschen, der Personen, ist etwas, das sich auf der Geistesebene abspielen muß. Die Hoffnung Berdjaevs für die Kirche ist, daß sie die Versuchungen der quantitativen Vermehrung auf Kosten der qualitativen Schwächung und der äußerlichen Vereinigung auf Kosten von der inneren Disparität abwehrt und im Leben des Geistes fester und tiefer wird. Dadurch verspricht sich Berdjaev die Entstehung einer wahren Bruderschaft im Geiste, in der eine echte Kommunion der Personen sein wird und die in dieser Welt die Welt durchbricht und bereits teilhat an dem Reich Gottes, das aber nur eschatologisch erfahrbar ist und darum erst bei der vollkommenen Verwandlung, bei der totalen Transfiguration der Welt bei der Wiederkunft Christi die Wirklichkeit des "Reiches des Caesar" annullieren wird.

Hier, in diesem Aufsatz, merkt man die eschatologische Qualität, die Berdjaev der Kirche beimißt. Auf der einen Seite ist die Kirche als Institution und als äußerliche Größe in der Welt noch nicht das Reich Gottes. Und doch ist die Kirche der Ort, an dem eine soziale Bruderschaft in Christus entstehen wird, an dem es echte Kommunion und Teilhabe geben kann. Hier wird noch

relativ wenig über das Wesen der Kirche gesagt. Das Doppelwerk "Philosophie des freien Geistes" Bd. I u. II (1927-1928) versteht sich als Auseinandersetzung mit der Kirche, allerdings ohne Protest, noch "Häresie" sein zu wollen¹¹⁷, es ist nicht gegen die Kirche gerichtet, ja in diesem Sinne ist es überhaupt kein "theologisches Buch" - auch im Blick auf die ihm zugrunde liegende Methode -, in dieser Hinsicht vertritt es auch keine "Schulphilosophie", sondern gehört der "prophetischen Philosophie" an und ist ein "frei theosophisches"¹¹⁸ Buch, ein Buch geschrieben im Geiste der freien religiösen Philosophie, der freien religiösen Gnosis¹¹⁹.¹²⁰ Das letzte

117) *Философия свободного духа* I S.21.

118) Die "Theosophie" Berdjajevs muß von der russischen Form der Theosophie her verstanden werden. Er kann sie gelegentlich mit der Solovjovs oder auch Böhmies vergleichen. Sehr aufschlußreich für den Unterschied zwischen der russischen religionsphilosophischen Theosophie und andere Formen, etwa die der Anthroposophen, ist der Sammelband *О переселении душ*, von Berdjajev mit herausgegeben und in dem auch ein Aufsatz von ihm enthalten ist zu dem Problem des Todes in christlicher und anthroposophischer Sicht (*Учение о перевоплощении и проблема человека*, aaO S.65-82), in dem er die Notwendigkeit der Lehre von der Auferstehung für den christlichen Glauben und die Unvereinbarkeit des Reinkarnationsgedankens mit diesem aufzeigte.

119) Auch unter dem Begriff *Gnosis* ist viel Unfug mit Berdjajev getrieben worden. Darauf hatten wir schon im forschungsgeschichtlichen Rückblick hingewiesen. Berdjajev benützt diesen Begriff, wohl unter Anlehnung an die altkirchlichen Gnostiker - denen er im übrigen auch durchaus kritisch gegenübersteht (vgl. *Философия свободного духа* I S.13f) - im ursprünglichen Sinne des griechischen Begriffes: *γνῶσις* als Erkenntnis. Indessen fehlt bei ihm die religiöse Bedeutung der *Gnosis* der Häresien der altkirchlichen Ketzler. Auf der anderen Seite finden sich Berührungspunkte mit einzelnen gnostischen Vorstellungen, wie etwa der Gedanke vom androgynen Menschen, der auch bei den Ophiten auftaucht, wobei im Ganzen gesehen die "Kosmogonie" eher Berührungspunkte mit dem Schema Valentins, dessen Kosmogonie der Philosophie und nicht der Spekulation entstammt und dessen Erlösungslehre nicht auf Zauberspruchformeln (z.B. *αβραξ* bei Basilides) oder Mysterien (als Riten!) beruht, sondern im Kommen Christi begründet ist (hier ist Berdjajev "orthodox" im Vergleich zur doketischen Christologie Valentins! - es ist wohl überhaupt sein Festhalten an der Zweinaturenlehre und seine Vorstellung vom Gottmenschentum, das ihn grundsätzlich von der *Gnosis* unterscheidet). Es braucht wohl keine besondere Erwähnung, daß Harnack die Gnostiker für die ersten christlichen Theologen hielt und daß der große Kirchenlehrer Origines ohne sie nicht zu denken wäre. Diesem Typ der Theologie ist Berdjajev viel näher als dem häretischen Typ. Vgl.

Путь № 2 S.33, wo Berdjajev selbst seine "Gnosis" so definiert.

120) *Философия свободного духа* I S.20f.

Kapitel des zweiten Bandes dieses Doppelwerkes ist dem Thema der Kirche in ihrer Beziehung zur Welt - zum Reich des Caesar - und zum Reich Gottes gewidmet. Dort befinden sich die wesentlichen Gedanken zur Lösung des hier angeschnittenen Problems.

1.Exkurs: Die Kirche und das Reich Gottes. Gottmenschentum und Transfiguration

Berdjaev unterscheidet in traditioneller Weise zwischen einer inneren und einer äußeren Kirche, ohne jedoch dasselbe zu meinen, wie intendiert ist in der geläufigen Unterscheidung zwischen der *ecclesia visibilis* und der *ecclesia invisibilis*. Weil sein Kirchenbegriff nicht auf dem *communio-sanctorum*-Gedanken fußt, ist eine Aufteilung in eine Schar der wahrhaft Heiligen, die natürlich unsichtbar bleiben müßte, und in den großen Kreis derer, die auf äußerlich wahrnehmbarem Wege als zur Institution der Kirche oder zur Gemeinschaft der Kirchenglieder gehörig erkannt werden können, nicht sinnvoll. Und doch legt er Wert auf die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Einmal geht es ihm um die ontologische Realität der Kirche, eine Sache, die für ihn bisher nicht erschlossen werden konnte, nicht etwa weil die Theologie nicht leistungsfähig genug gewesen wäre, sondern weil die christliche Kirche an sich bis heute ihr wahres Sein noch nicht voll aktualisiert und zum Ausdruck gebracht hat.¹²¹ Er stellt auch die Frage, ob eine Definition der Kirche überhaupt möglich sei, da für ihn die Kirche von außen her nicht gänzlich verstanden werden kann. Man muß in ihr leben, um sie von innen her zu erfahren.¹²²

121) *Философия свободного духа* II S.190. Vgl. die parallele Aussage zur Eschatologie, mit der die ontologische Realität der Kirche freilich zusammenhängt, in *Философия неравенства* S.233.

122) ebd.

Und doch macht er den Versuch, die Kirche in ihrem Wesen zu erklären. Für ihn ist das Entscheidende, daß die Kirche nicht zur Welt der Natur, sondern zur Welt des Geistes gehört. Insofern ist sie "ein unsichtbares Ding".¹²³ Das war ja auch die entscheidende Aussage über das Reich Gottes, die in der Beschäftigung mit der "Philosophie der Ungleichheit" deutlich wurde. Und doch ist die Kirche nicht das Reich Gottes. Dieser Widerspruch besteht nur formal, aber nicht in der Sache. Das wird ersichtlich daran, daß Berdjaev einen zweifachen Kirchenbegriff hat bzw. seinen Kirchenbegriff in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Ist die Kirche als unsichtbare, innere, mystische Größe zu verstehen, die der Ordnung des Geistes und nicht der Ordnung der Natur angehört¹²⁴ und als solche die ganze Fülle des Seins, die Fülle des Lebens der Welt und der Menschheit - ja schlechthin "alles"¹²⁵, so gilt ebenso von der sichtbaren Kirche, die in der Geschichte Wirklichkeit geworden ist, daß sie nur ein Teil des Seins der wahren, potentiellen Kirche aktualisiert hat.¹²⁶ An dieser Stelle zeigt Berdjaev abermals den Unterschied zwischen dem Aristotelismus des Westens und dem (Neu-)Platonismus des Ostens auf: wo Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles Gott als *actus purus* faßt und im Akt das vollkommene, wahre Sein, die Potenz aber nur als halbes Sein betrachtet, ist für ihn die Kirche gerade in ihrer Potenz, die nicht zum Ausdruck gebracht und nicht aktualisiert worden ist, unvergleichlich viel mehr als die aktualisierte Kirche. Böhme und Schelling sind ihm wieder die Bahnbrecher dieses Verständnisses.¹²⁷ Aber die Kirche ist nicht reine Potenzialität, sie ist - auch in ihrer sichtbaren Form - Aktualität, Verwirklichung. Berdjaev sieht darin eine Parallele zur "Leibwerdung Christi", wobei die Leibwerdung der Kirche das innere Sein der Kirche nicht erschöpft. In diesem Sinne der Leibwerdung ist die Kirche

123) ebd.S.191. Vgl.auch S.196.

124) ebd.S.196.

125) ebd.S.195. Vgl.auch S.208: "In der Kirche ist alles, was Sein ist, die ganze Fülle des Seins, und außerhalb der Kirche ist nur Nichtsein."

126) ebd.S.197.

127) ebd.S.196f.

sichtbar, sie ist "sichtbar im Leben Christi, sie ist sichtbar im Leben der Heiligen, in den Sakramenten, in der Hierarchie, in den kirchlichen Gemeinschaften, in den Konzilien usw."¹²⁸ Abgesehen von der Tatsache, daß das kirchliche Leben in seiner sinnlichen Erfahrbarkeit hier als unvollkommene Aktualisierung des wahren Seins der Potenzialität der Kirche beschrieben wird, ist für uns interessant, daß hier Berdjaev die Sakramente mit einbezieht. Sie werden angeführt als Zeichen der unvollständigen Aktualisierung der mystischen Wahrheit der Kirche, und nicht als Heilmittel oder sonstige *media* betrachtet. Die römisch katholische Konzeption, daß die Teilnahme an den Sakramenten für die Zugehörigkeit zur Kirche konstitutiv sei, läßt Berdjaev nur gelten, daß dies für den Leib der Kirche zutrifft, die "Seele" der Kirche aber weiterreiche. Die Seele müßte dann mehr als den Leib umfassen.¹²⁹ Für Berdjaev schufen auch Shakespeare, Goethe und Puschkin *in der Kirche*, und ihre Kreativität ist Ausdruck der kosmischen Erlösung durch Christus - selbst Nietzsche habe "die Tragödie des gekreuzigten Dionysios" in der Kirche durchlebt, und in der Kirche habe Böhme "die Gipfel der Gnosis" erreicht.¹³⁰ Die Kirche als kosmischer Leib Christi umfaßt die ganze Unendlichkeit des ganzen Lebens. Demzufolge können die Sakramente keineswegs den Zugang zum Leib der Kirche darstellen. "Die Sakramente sind aber nur die sichtbaren zentralen Punkte der theurgischen Ereignisse, die sich im kosmischen Leben vollbringen."¹³¹ Sie, wie die Dogmen der Kirche, "erweisen sich als der sichtbare Ausdruck des sakramentalen Lebens des kosmischen Leibes Christi".¹³² Die Sakramente gehören zur Leibhaftigkeit der Kirche, die Leibhaftigkeit der Kirche ist aber ein *Symbol* der wahren Realität der mystischen Kirche, die Inkarnation an sich ist Sym-

128) ebd.S.198.

129) ebd.S.199. S.u.Anm.145.

130) ebd.S.210.

131) ebd.S.200.

132) ebd. Hier kommen таинство und таинственный im gleichen Satz vor.

Die intendierte Übereinstimmung in der Bedeutung liegt auf der Hand. Das ist ein weiterer Beweis für die Richtigkeit unserer These. Es geht in der Philosophie Berdjaevs tatsächlich um das "sakramentale Leben" (und nicht das Sakramentenleben) der Kirche, des Gottmenschentums.

bolisierung und "das Symbol spricht immer von einer sich hinter ihm befindlichen Unendlichkeit".¹³³ So weisen die Sakramente als Symbole (im Sinne von Berdjaevs symbolischen Realismus - dazu s.u.) auf das, was ihnen im kosmischen Leben entspricht. Das erklärt Berdjaev kurz darauf. Er schreibt: "Die Kirche gehört zur Geistesordnung, aber sie ist eingebürgert in die Naturordnung und berufen, diese zu transfigurieren. Die Sakramente der Kirche erweisen sich als Prototypen der Transfiguration der ganzen Welt. Allein durch die Sakramente, durch die Liturgie, durch die Eucharistie kommuniziert (приобщаться!) das Volkskollektiv an der Tiefe des Geisteslebens. Die Sakramente vollziehen sich in der Tiefe des kosmischen Lebens."¹³⁴ An diesen Sätzen läßt sich die "Sakramentalität" von Berdjaevs Denken gerade im Blick auf sein Verständnis der Kirche von einer neuen Seite her präzisieren. Die Verwandlung der Elemente im Sakrament (der Eucharistie) ist ein Symbol für die Verwandlung, für die Metamorphose, für die Transfiguration, die im Kosmos stattfindet bzw. stattfinden soll und wird. Als solche sind die Sakramente nicht Ziel und Zweck in sich selbst, sondern Vorbilder und Prototypen für das (schöpferische) Handeln der Kirche. Die Kirche hat ihre Aufgabe darin, die Welt zu transfigurieren, das ist ihre Berufung, das ist auch ihr wahrhaft sakramentales Leben. Die Liturgie ist - als Symbol, das auf die Wirklichkeit hinweist, mit dem Sakrament zusammen nicht "nur" unvollkommene Aktualität, sondern gerade in ihrer unvollkommenen Aktualität ein Zeichen für das vollkommene Sein der Kirche in ihrer Potenzialität. Das Sakrament der Kommunion deutet so als Prototyp die wahre Kommunion der Ewigkeit und des Reiches des Geistes an, ja noch mehr, es ermöglicht dem "Volkskollektiv", das für Berdjaev das Gegenteil zur geisthaften Person darstellt, die Teilhabe, das Kommunizieren an der Tiefe des Geisteslebens überhaupt, wenn auch nur symbolisch. Es wäre aber nicht im Sinne Berdjaevs, diesen

133) ebd.

134) ebd.S.203.

symbolischen Charakter der Kirche und des Sakramentes als bleibende Bedeutung der Kirche zu betrachten. Er war sinnvoll und notwendig in der zweiten Periode der Offenbarung, aber er darf nicht in der dritten Periode, der des Geistes, als verflachter Symbolismus stagnieren als Gegensatz zum Realismus (in der Ethik! s.u.). Die Aktualisierung der Kirche ist ein schöpferischer Prozess¹³⁵, "die Unterbrechung des schöpferischen Prozesses ist menschliche Schwäche und Sünde".¹³⁶ Die Kirche ist an sich dynamisch.¹³⁷ Berdjaev rekurriert auf die Anfangszeit der Kirche, um dies zu verdeutlichen. Er erinnert daran, daß Jesus das Kommen des Gottesreichs gelehrt und nicht der Kirche ihre historische Form gegeben hatte. Er weist darauf hin, daß die urchristliche Gemeinde in einer eschatologischen Atmosphäre, in der Erwartung der Wiederkunft, des Anbruchs des Reiches Gottes lebte und bis zu der Erkenntnis dessen, daß die Zeit der Wiederkunft in noch fernerer Zukunft liegen könnte und darum ein historischer Weg bevorstünde, auch keine kirchliche Organisation im Sinne dessen, was dann entstanden ist, brauchte.¹³⁸ Erst als die Zielgerichtetheit auf das eschatologische Kommen des Gottesreichs nachließ und sich in die pseudotheokratischen Ideen des Caesaropapismus und Papocaesarismus verwandelt, wurde die Institution "Kirche" eine unbedingte Notwendigkeit. (Von der Tatsache, daß diese Beurteilung historisch nur bedingt zutrifft - die Bildung des Bischofsamtes hing zunächst mit der Bewahrung der rechten Lehre in der ersten nachapostolischen Generation zusammen - kann hier abgesehen werden). Berdjaev konstatiert unter indirekter Bezugnahme auf Loisy: "Anstelle des Reiches Gottes bildete sich auf Erden die Kirche."¹³⁹ Doch sieht er das nicht absolut als geschichtliches Versagen, wie es in der Parole "Jesus predigte das Reich Gottes und es kam die Kirche" zum Ausdruck gebracht wird. Er kann auch sagen, daß die Mensch-

135) ebd.S.204.

136) ebd.

137) ebd.

138) ebd.S.204f.

139) ebd.S.205.

heit auch gerade dem Prinzip der "engelhaften" Hierarchie der institutionellen Kirche unendlich viel verdankt - ohne sie wäre die Menschheit nicht aus dem Chaos und dem geistigen Barbarentum herausgekommen.¹⁴⁰ Dabei hält er daran fest, daß die irdische, sichtbare Kirche nur ein Weg ist und nicht mit dem Reich Gottes identifiziert oder "vermengt" werden darf. Für ihn bleibt die Idee vom Gottesreich eine eschatologische Idee und keine geschichtliche, das Gottesreich ist "verbunden mit der unsichtbaren Kirche, der himmlischen, mystischen".¹⁴¹ Das verbindende Element zwischen der unsichtbaren Kirche und dem Reich Gottes ist im Gottmenschentum zu sehen. Er setzt nämlich den Gedankengang fort mit der Feststellung, daß Christus die Erscheinung des Gott-Menschen war, wodurch das Christentum eine Religion des Gottmenschentums wird, in der zwei Naturen, die göttliche und die menschliche sich in der Kirche zu einem Organismus vereinigen, zu einer Person zweier Naturen, Gottheit und Menschheit.¹⁴² Die christliche Kirche ist ein gottmenschlicher Organismus und ein gottmenschlicher Prozess. In ihr existiert neben der göttlichen Gnade auch menschliche Freiheit und menschliche Aktivität.¹⁴³ Darum ist die Kirche nicht nur Bewegung von Gott zur Menschheit, sondern auch Bewegung von der Menschheit zu Gott - darin nimmt die Dynamik der Kirche Form an, auch ihre Geschichtlichkeit.¹⁴⁴ Die Bewegung vom Menschen zu Gott ist aber als Erschließung der Freiheit des Menschen und seiner Kreativität nicht etwas, das nur im "Gehege" der Sichtbaren Kirche stattfindet, "viele schöpferische Prozesse des Lebens gehören nur der unsichtbaren Kirche, nur der Seele der Kirche" an.¹⁴⁵ Berdjaev sieht, daß nur die von ihm "sakral" genannte Seite des Christentums offiziell als kirchlich anerkannt wird. Die von ihm gepredigte "prophetische" Seite bleibe wie wenn es außerhalb der Kirche wäre.¹⁴⁶ Aber es ist gerade in der

140) ebd.S.216.

141) ebd.S.205.

142) ebd.S.205f.

143) ebd.S.206.

144) ebd.S.207.

145) ebd.S.208; vgl.o.Ann.129.

146) ebd.

prophetischen, freien, aktiven, gottmenschlichen Seite des Christentums, daß das Ziel der Kirche, die Transfiguration der Welt ernst genommen wird. Wenn die Kirche monophysitisch verstanden wird, führt das nach Berdjaev zu einer Unterdrückung des wahrhaft Menschlichen (d.h. gottmenschlichen) Prinzips durch das "engelhaft" Prinzip.¹⁴⁷ Das engelhafte Prinzip in der Kirche ist Ausdruck einer Geringschätzung des Menschen, es ist die Erschaffung eines Standes, der über dem Menschen steht. Ihm seien Klerikalismus und Hierokratismus in der Kirche zu verdanken. Obwohl die priesterliche Hierarchie die schöpferische Kraft und Aktivität der Menschheit nicht gänzlich abdrosseln konnte, wurden diese doch von ihr verdeckt. Diese "monophysitische" Denkform der Kirche leugnete die Wechselwirkung zwischen Gottheit und Menschheit und behinderte am allermeisten die Erschließung des Umgangs der Menschen untereinander als christliches Leben in der Liebe.¹⁴⁸ Das engelhafte Prinzip (Element) lebt von der Vorstellung von der Notwendigkeit von *media* zwischen Gott und Mensch.¹⁴⁹ Berdjaev sieht darin eine Verleugnung des wahren Seins des Menschen. "Der Hierokratismus der katholischen Kirche widerspricht der zentralen und obersten Stellung des Menschen in der Hierarchie des Seins, die sich in der Erscheinung des Gottmenschentums erschloß, er verhindert die Erschließung des Lebens der Kirche als das Leben des Gottmenschentums."¹⁵⁰ Dieses System der Kirche könnte seiner Meinung nach nur dann beanspruchen, das wahre System zu sein, wenn Jesus auch Gott-Engel und nicht Gott-Mensch gewesen wäre. Die Gottmenschheit Christi macht dieses System aber unmöglich. Berdjaev sieht in der klerikal-hierokratischen Lehre von Kirche, Staat, sozialem und kulturellem Leben das Dominieren des engelhaften Prinzips über den Menschen, das mit der Idee des Gottmenschentums zusammenprallt. Gerade auch der Caesaropapismus und Papocesarismus bedeuten die Herrschaft des engelhaften Prinzips über die Menschheit.¹⁵¹ Berdjaev sieht im Papst wie im Impe-

147) ebd.S.206.

148) ebd.

149) ebd.S.213.

150) ebd.S.212

151) ebd.

rator einen engelhaften Stand, der etwas theophanieartiges an sich hat. Sie sind in ihrer Engelhaftigkeit *media*, ihre Macht ist nicht menschlich und der Mensch an ihnen ist nur zufällig und störend zugleich. Der Mensch soll durch dieses System in eine passivere Rolle gedrängt werden, die Aktivität wird dem engelhaften Element überlassen bzw. zugeordnet. Dieses ist ein "mediumistisches" vermittelndes Element zwischen Gottheit und Menschheit. Demgegenüber stellt Berdjaev die "umgekehrte", "von Christus dem Gottmenschen aufgestellte" Hierarchie: "In dem Zentrum des Seins steht der Mensch und nicht der Engel, und der Mensch steigt empor bis in das Innerste der hl. Dreifaltigkeit."¹⁵² Wo aber der Mensch an der Trinität teilhaftig sein kann¹⁵³, sind keine *media* notwendig, es sei denn er ist nicht im Leben des Geistes am Gottmenschentum und so an der Gottheit teilhaftig. So bekommt das engelhafte Prinzip doch eine positive Bedeutung und dadurch der Klerus ebenfalls. Berdjaev schreibt: "Die engelhafte Hierarchie des Priestertums ist darum nötig für das Leben der Kirche, weil sie passiv, mediumistisch und nicht abhängig von der freien Aktivität ist, die dem menschlichen Element eigen ist. Darum hängt die Verwaltung der Sakramente von der Hierarchie des Priestertums ab. Durch die Vermittlung der passiven, engelhaften Hierarchie nimmt der Mensch die Wirkung der gnadenvollen göttlichen Energie auf. Aber diese Bedeutung der engelhaften, priesterlichen Hierarchie kann nicht auf das aktive, schöpferische Leben in Gesellschaft und Kultur ausgedehnt werden."¹⁵⁴ Das Engelhafte hat in seiner Aktivitätsfeindlichkeit etwas bewahrend-stabiles an sich. Berdjaev weiß das zu schätzen. Aber wo es darum geht, die Welt zu transfigurieren, steht ihm das Engelhafte dem Menschlichen nur im Wege. Das Vermittelnde hat insofern einen Sinn, als die Gnade Gottes nicht durch Aktivität des Menschen erlangt werden kann. Doch diese singuläre Aussage wird erst verständlich, wenn erstens in Erinnerung gerufen

152) ebd. S. 213.

153) s. o. Kapitel II B dieses Teils.

154) aaO S. 213f.

wird, das es für Berdjaev zwei Typen des christlichen Glaubens gibt, den Erlöstypus als passives Verständnis des Christentums und den schöpferischen Typus, der der Aktivität des Menschen Rechnung trägt. Ersteres verwirft er keineswegs grundsätzlich, wie mancher zu denken geneigt sein könnte, sondern diese beiden Formen haben je ihren Ort an verschiedenen Stellen der Geschichte. Gehört ersteres zur zweiten Periode der Geschichte als Vorbereitung und Mitteilung des Gottmenschentums, so gehört das schöpferische Verständnis der Kirche zur dritten Periode, in der Gott und Mensch sich im Geiste gegenseitig offenbaren. Zweitens muß in Erinnerung gerufen werden, daß die Freiheit die Rolle der Gnade im Denken Berdjaevs spielt. Die "dritte Freiheit", die der Gottmensch Jesus Christus zur Grundlage des Geschlechts des "neuen Adam" gemacht hat, ist aber von grundsätzlichem Charakter und wird nicht von einem Sakrament übermittelt. Darum kann die hier erwähnte "göttliche Energie" nicht die Treibkraft für das aktive, schöpferische Leben werden. Es gibt für Berdjaev grundsätzlich zwei Standpunkte, die beide "die Fülle des Christentums" in sich schließen: "entweder dringt das Absolute und Unendliche in das Relative und Endliche ein und heiligt es, verursacht einen abgeschlossenen, sakralen Kreis, oder das Endliche und Relative strebt dem Absoluten und Unendlichen zu und verursacht eine schöpferische Bewegung. Der erste Standpunkt ist ausschließlich konservativ-sakramental, der zweite ist schöpferisch-prophetisch."¹⁵⁵

155) ebd.S.199. Vom Begriff "die Fülle des Christentums" her läßt sich ein interessanter Vergleich mit dem πληρωμα-Gedanken des Epheser- (und Kolosser-) briefes ziehen, nach denen die Fülle der Gottheit in Christus leibhaftig innewohnt (Kol.1,19;2,9; Eph.1,10) und zwar gerade im Leibe des *Christus prolongatus* der Kirche (Kol.1,18ff;2,10; Eph.1,22f;4,13), sodaß von der Gemeinde gesagt werden kann πληρωθητε εις παν το πληρωμα του θεου (Eph.3,19) indem die Fülle der Gottheit in Christus in dem Herzen der Gemeinde wohne durch den Glauben (3,17) und so als überschwängliche Kraft in den Leben wirken kann (3,20). Gerade hier wird deutlich, daß die "göttliche Energie" nicht durch die "engelhafte Hierarchie" im Menschen wirksam wird, sondern direkt durch den Glauben. Gerhard Ebeling brachte dies so zum Ausdruck: "Glaube ist Macht, ja geradezu das Partizipieren (!) an der Allmacht Gottes" (G.Ebeling, Wort und Glaube I, Tübingen 1967³ S.248). Und Berdjaev geht es in diesem Zusammenhang gerade um die Kirche als Leib Christi.

Hier gebraucht Berdjaev bewußt die Bezeichnung "Sakramental" als Ausdruck der *konsevativen* Kirchlichkeit und Gegensatz zu seinem *schöpferischen* Verständnis der Kirche. In seinem Denken liegt ein Gegensatz zum traditionellen sakramentalen Verständnis des Heilsweges - vielleicht ein noch geeigneterer Terminus als "Gegensatz" wäre "Alternative". *Weil sein Denken den Sakramentalismus erübrigt, übernimmt es selbst den Charakter des Sakramentalen.* Berdjaev kann darum die liturgische Sprache der Feier des Sakraments auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und zur Welt anwenden. Der Weg vom Absoluten und Unendlichen zum Relativen und Endlichen wird einfach umgedreht, ohne daß dabei die entscheidende Bewegung verloren ginge. Sein Weg des Kommunizierens an der Gottheit ist die Umkehrung des Gedankens, daß im Sakrament das Göttliche in die Welthaftigkeit der Natur eindringt. Aber sein Weg versteht sich als eschatologische Alternative der kommenden, bereits jetzt anbrechenden Periode der Kirchen- und Weltgeschichte, nicht als Leugnung des konservierenden sakramentalen Weges der institutionellen Kirche. Er will für sich keine Ausschließlichkeit beanspruchen, genauso wenig wie er es der "Kirche" zuläßt, Ausschließlichkeit für ihr Verständnis zu beanspruchen. Die "Fülle des Christentums" kann für ihn beides in sich vereinen, und zwar auf dem geschichtlichen Wege, der keinesfalls linear-chronologisch abläuft in seinen Perioden, sondern verschiedene Perioden nebeneinander duldet bis zur Erfüllung der Zeit. Diese Möglichkeit will bedacht sein beim Lesen seiner vehementen Attacken gegen den Sakramentalismus und die Sakralisation. Sein Verhältnis zur "sichtbaren Kirche" ist ambivalent. Auf der einen Seite muß er sich über "die Ohnmacht des historischen Christentums" in unserer Epoche beklagen, die sich eben aus "der Schwächung des prophetischen Geistes", aus der "Verknöcherung im ausschließlich sakramental-priesterlichen Geist" erklären läßt,¹⁵⁶ auf der anderen Seite hat gerade diese Kirche die Menschheit aus dem

156) Экзистенциальная диалектика S.33.

geistigen Barbarentum herausgeführt¹⁵⁷. Aber trotz seiner Weite an dieser Stelle bleibt seine Kritik deutlich und hart. Die Kirche hat ihre Aufgabe in der Transfiguration der Welt. Sie darf sich nicht begnügen mit der Verwaltung der Sakramente, die im tiefsten Grunde nur Vorbilder für die Aufgabe der Kirche sind. Sie darf sich nicht mit dem persönlichen Heil der am Sakrament Kommunizierenden begnügen, sondern sie muß schöpferisch aktiv werden. Die Kirche ist in ihrem Wesen und Werden auf das Reich Gottes ausgerichtet, auch wenn sie in der Geschichte dieses noch nicht ist. Sie erwartet den Messias, den wiederkommenden Christus, der das Reich Gottes aufrichten wird. Aber "der Sakramentalismus stellt sich dem Messianismus entgegen, das persönliche Heil und die Unsterblichkeit stellt sich dem Reich Gottes entgegen".¹⁵⁸ Wo es um die "Fülle des Christentums" geht, geht es um mehr als das persönliche Heil nach Berdjaev, das Reich Gottes auf einer transfigurierten Erde muß alles in sich einschließen. Der Sakramentalismus verschließt den Blick für die Weite dieses Zusammenhanges, er verbaut den Weg zur Realisierung der Wirklichkeit des Reiches Gottes indem er die messianische Hoffnung erübrigt durch seine Begnügung mit dem Zeichen des Heils im Diesseits und seine Hoffnung auf das Heil im Jenseits. Der Sakramentalismus ist Symbol¹⁵⁹, aber nicht Realität. "Der lügenhafte Hierokratismus, der den Papocaesarismus und den Caesaropapismus gebiert, ist immer Symbolismus, aber nicht Realismus. In diesem hierokratischen Symbolismus zeigen sich die realen Höhen des menschlichen Geistes nicht. Nicht der Heiligkeit, die eine reale Errungenschaft der menschlichen Vollkommenheit ist, wird die herrschende und führende Rolle im menschlichen Leben zugeschrieben, sondern dem Priestertum, das in der Menschheit nur die himmlische Hierarchie symbolisiert, den engelhaften Stand...Die Abweichungen des Papocae-

157) s.o.Anm.140.

158) Экзистенциальная диалектика S.210.

159) О назначении S.264. Zum Symbolbegriff und seinem unterschiedlichen Gebrauch - mal positiv, mal negativ - s. den folgenden Exkurs.

sarismus und des Caesaropapismus stellen eine falsche Lösung der anthropologischen Frage dar, eine unwahre Lehre vom Menschen, die Negierung der königlichen Bedeutung des Menschen und seiner aktiven, schöpferischen Berufung, eine Vertauschung des Engelhaften für das Menschliche."¹⁶⁰ Sakramentalismus und Klerikalismus gehen Hand in Hand. Der Sakramentalismus ist nicht zu denken ohne eine religiöse Hierarchie wie die des engelhaften Priesterstandes, und der Priesterstand als vermittelnde Größe zwischen Gottheit und Menschheit wird sinnlos, wenn nichts zu Vermittelndes vorhanden ist. Die Verwaltung der *media salutis* ist die Grundaufgabe, die ein Priestertum notwendig macht. Die christliche Rede vom *allgemeinen Priestertum* aller Gläubigen stellt aber das ganze Vermittlungsprinzip in Frage. An wen sollte denn etwas vermittelt werden, wenn alle zum vermittelnden Stand gehören? Berdjaev sieht dieses Problem. Und die Lösung die er anbietet, ist eine eschatologische Interpretation des allgemeinen Priestertums. Er schreibt: "Die letzte eschatologische Idee des Christentums, die letzte Hoffnung der christlichen Welt, ist das allgemeine Priestertum, aber nicht die Hierokratie, nicht die päpstliche oder imperatorische Theokratie, nicht die Monarchie, sie ist die religiöse Transfiguration der Menschheit und der Welt, aber nicht die symbolische Abbildung der himmlischen Welt. Auf das allgemeine Reich der Freiheit, auf die religiöse Transfiguration geht die Menschheit auf hierarchischem Wege zu, sie setzt sich der Einwirkung göttlicher Kräfte aus und empfängt Gnadengaben durch die Hierarchie des Priestertums. Aber sie geht auf ein reales und kein symbolisches Reich zu, auf eine menschliche und keine engelhaftige Hierarchie zu."¹⁶¹ Berdjaevs Hoffnung für die christliche Welt ist die eschatologische Überwindung des vermittelnden Prinzips in der religiösen Transfiguration der Menschheit

160) *Философия свободного духа* II S.214f.

161) ebd.S.215. Hier liegt 1.Petr.2,9 zugrunde, eine Stelle, die auf Ex.19,5f zurückgreift. Vgl. auch Offb.1,6.

zum allgemeinen Priestertum und in der Transfiguration der Welt zum Reich Gottes. Er sieht im Katholizismus die Unterdrückung des eschatologischen Bewußtseins durch das historische Bewußtsein, die zur Verdiesseitlichung der Reich-Gottes-Idee im Leben der Kirche geführt hat aus Furcht vor dem Unendlichen, und konstatiert, daß in der Orthodoxie die eschatologische Empfindung des Reiches Gottes mehr erhalten sei. Er beteuert wiederum, daß die Kirche noch nicht das Reich Gottes ist, das Reich Gottes wird wie durch ein Wunder am Ende der Zeit kommen, es ist mit dem zweiten Kommen Christi verbunden, es wird durch die wunderbare Transfiguration der Welt am Ende der Zeit kommen.¹⁶² Die Kirche des Ostens ist platonisch und begreift das Natürliche als Ausdruck des Übernatürlichen, die göttliche Energie durchdringt die Welt und vergottet sie, darum die Höherschätzung der Potenz als die Aktualität im Osten, darum gibt es für sie die Verwurzelung der empirischen Welt in der Welt der Ideen, die Ableitbarkeit der irdischen Kirche von der himmlischen Kirche und des irdischen Menschen vom himmlischen Menschen.¹⁶³ Die Transfiguration bedeutet die eschatologische Überwindung der mangelhaften Aktualisierung der Kirche, des Menschen und der Welt, sowie die Verwirklichung der Potenz all dieser Größen. Weil aber Potenz und Aktualisierung in Relation zueinander stehen, und die Aktualisierung keine absolute Größe ist, ist die Möglichkeit gegeben, Vorstöße zu machen in Richtung der Verwirklichung der wahren Potenz der Kirche, des Menschen und der Welt. Das ist der Auftrag, der der Kirche gegeben ist. "Die katholische Kirche erwartet nicht in dem Maße die Wiederkunft Christi in Macht und Herrlichkeit wie sie die Macht und Herrlichkeit Christi in der Kirche ohne Transfiguration der Welt behauptet."¹⁶⁴ Weil die orthodoxe Kirche nicht vom thomistisch-aristotelischen Wirklichkeitsbild des *actus purus* und der damit zusammenhängenden Aktualität, sondern vom potenziellen Denken des Platonismus lebt, darum "liegt im Zentrum der Orthodoxie der Glaube an die Auferstehung und das Osterfest, die Erwartung der Transfiguration der Welt".¹⁶⁵

162) ebd.S.224f.

163) ebd.S.222-224.

164) ebd.S.225.

165) ebd.

Dabei bleibt auch der Unterschied in der Pneumatologie zu beobachten. Während "im Katholizismus die Lehre vom hl.Geist fast identifiziert wird mit der Lehre von der Gnade", "sieht" "das orthodoxe Bewußtsein die Wirkung des hl.Geistes überall". "Die Orthodoxie in ihrer Tiefe ist hauptsächlich die Religion des hl.Geistes. Der Orthodoxie ist die Idee des Opfers und des Lösegeldes, im Katholizismus so stark, fremd. Von daher, besteht auch ein anderes Verständnis von der Wirkung des hl.Geistes. Die Wirkung des hl.Geistes ist die Transfiguration der menschlichen Natur, die Erleuchtung, die Geburt einer neuen Kreatur, aber nicht die Versöhnung mit Gott, nicht Rechtfertigung des Menschen vor Gott."¹⁶⁶ Die besondere Rolle, die der hl.Geist im Glauben der Orthodoxie spielt, ist allgemein anerkannt. Auch wenn er hier seine orthodoxe Kirche etwas karikiert und einseitig darstellt (vgl. zur Opfervorstellung die "Schlachtung des Lammes" in der Prosokomidie!), so schöpft Berdjaev in seinem Denken aus dieser Quelle - auch seine Rede vom Reich des Geistes will in diesem Kontext verstanden werden. Auch die dritte Epoche der Geschichte, in der Gott der Geist sich in besonderer Weise offenbart, ist hier - gerade im Zusammenhang der Erstarkung der Kirche und des Bewußtseins des Gottmenschentums - anzusiedeln. Bei Berdjaev geschieht die Kommunion, die Teilhabe an der göttlichen Trinität, im Reich des Geistes. Darum ist bei ihm so schwer zu unterscheiden zwischen dem "Geist" Hegels und dem πνεῦμα des Paulus. Beides kommt in seiner Pneumatologie vor. Aber wenn die Wirkung des heiligen Geistes in der Transfiguration der menschlichen Natur, in der Wiedergeburt (Renaissance!) des Menschen liegt, dann will dabei bedacht sein, daß "die christliche Wiedergeburt" "nur eine schöpferische Wiedergeburt sein" kann¹⁶⁷, das heißt, daß die Wirkung des Geistes weiterreicht im schöpferischen Handeln des Menschen bei der Transfiguration der Welt. Die eigentümliche Spannung zwischen Erlösung und Kreativität bei Berdjaev, die auch im

166) ebd.S.221.

167) S.IV (unnummeriert) des Vorwortes zur deutschsprachigen Ausgabe von "Der Sinn des Schaffens" (Tübingen, 1927).

vorher zitierten Text deutlich wird, wurde von ihm in einem dem Andenken Vladimir Solovjovs gewidmeten Aufsatz aus dem Jahre 1925 "Erlösung und Schöpfung. Zwei Auffassungen vom Christentum" (Спасение и творчество. Два понимания христианства) expliziert.¹⁶⁸ Der Aufsatz stellt überhaupt so etwas wie eine Vorstufe zu dem hier behandelten Abschnitt aus der "Philosophie des freien Geistes" dar. Dort kommt zum Ausdruck, daß der schroffe Dualismus von Sakralem und Prophanem, von Kirche und Welt, von dem Verschweigen des menschlichen Elementes als organischem Teil des Lebens des Gottmenschentums herrührt, und daß die Herrschaft des engelhaften Elementes immer zum Symbolismus, zu bedingter, in Zeichen ausgedrückter Abbildung des himmlischen Lebens führt, ohne daß es real erreicht würde, ohne reale Transfiguration des menschlichen Lebens in der menschlichen Welt.¹⁶⁹ Der Symbolismus wird von Berdjaev hier nicht als die Gefahr der modernen, humanistischen Gesellschaft betrachtet - viel eher die der traditionellen Kirchlichkeit -, sondern die Losgelöstheit des menschlichen Elementes von Gott und von der Wirkung der göttlichen Gnade (Freiheit) ist für ihn die Gefahr unserer Zeit: die Vereinigung von Gottheit und Menschheit wird nicht erreicht. Dabei hat der Dualismus zwischen Kirche und Welt noch radikalere Ausmaße erreicht, als etwa die in ihrer Natur sakrale Epoche des Mittelalters.¹⁷⁰ Indessen ist der Symbolbegriff Berdjaevs nicht ganz unproblematisch, und zwar weil er - wie bei so vielen anderen Begriffen - ebenfalls in einem doppelten Sinnzusammenhang gebraucht wird, der aber oft nicht erkannt wird, weil Berdjaev explizit nicht darauf aufmerksam macht. Hier liegen die Dinge auch anders als beim Kirchen- und Freiheitsbegriff. Wenden wir uns diesem Problem zu.

168) Путь № 2 S.26-46. Dieser Aufsatz wurde der deutschen Übersetzung von "Der Sinn des Schaffens" als Korrektur beigegeben (S.362-393).

Der Aufsatz, 1925 geschrieben, wurde erst 1926 veröffentlicht.

169) ebd.S.27f.

170) ebd.S.28.

2. Exkurs: Das Symbol und der Symbolismus

Es ist das Verdienst Fedor Stepuns, auf die zentrale Bedeutung des Symbolgedankens bei Berdjaev aufmerksam gemacht und diesen auch herausgearbeitet zu haben. Was er in kurzen Andeutungen in Aufsätzen wie dem Nachruf auf Berdjaev in Merkur III¹⁷¹ sagte, wird in seinem Werk "Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus"¹⁷², auf das wir schon hingewiesen haben, ausführlich behandelt. Auch die Schwierigkeit Rösslers, mit dem Begriff des Symbols bei Berdjaev zurechtzukommen¹⁷³, erfährt dort ihre Lösung. Ordnet beispielsweise Vallon Berdjaev einer philosophischen Richtung neben dem dichterischen Symbolismus und der Literarischen Bewegung um Rosanov und Merežkovskij zu,¹⁷⁴ so sieht Stepun die poetischen Symbolisten Ivanov, Bjelyj und Blok und den *philosophischen Symbolisten* Berdjaev in einem Zusammenhang, der durch die gemeinsame Abhängigkeit von Merežkovskij und vor allem von Solovjov geschaffen wurde. Diese Symbolisten heben sich nicht nur in ihrem Stil, sondern auch in ihrer Weltanschauung vom Antipoden des marxistisch gesinnten Gorkij-Kreises ab.¹⁷⁵ Ja, Stepun meint sogar, daß das, was Berdjaev in Begriffen auszusprechen versuchte, vielfach genau dasselbe war, was Blok in Bildern zu zeigen hatte.¹⁷⁶ Die Wechselhaftigkeit Berdjaevs im Blick auf seinen Gebrauch des Symbolbegriffs sieht Stepun als geschichtliches Phänomen, das im Werdegang Berdjaevs seine Ursache hat, und zwar in der Abgrenzung gegenüber dem anderweitigen Gebrauch von Symbolen.¹⁷⁷ Er erinnert daran, daß das Buch "Geist und Wirklichkeit" (Дух и реальность), das im Gebrauch des Symbols eigentümlich nega-

171) (1949) S.953-969.

172) München, 1964.

173) Rössler S.121.

174) Vallon S.79f.

175) Stepun aaO S.7f und 118f.

176) ebd.S.10.

177) ebd.S.121f.

tiv geprägt ist, aus dem Jahr 1937 stammt und mit als Reaktion auf die Symbolik Hitlers zu verstehen ist (was auch durchaus einleuchtet nach dem, was wir im vorhergehenden Exkurs gezeigt haben). Das wird dadurch bestätigt, daß Berdjaev in seinen späten Werken zum frühen Gebrauch des Symbolbegriffs zurückkehrt.¹⁷⁸ Dieser war nach Stepun der Gedankenwelt Ivanovs entlehnt¹⁷⁹, der zwischen einem realistischen (religiösen) Symbolismus und einem idealistischen Symbolismus unterscheidet. Das Erstgenannte sei als ausgesprochen dynamisches Prinzip, das der Theurg vertritt, positiv zu verstehen. Der dem theurgischen, schöpferischen, realistisch-religiösen Symbolismus entgegenstehende idealistische Symbolismus, der progressiv-revolutionär ist, erhält einen negativen Sinn.¹⁸⁰ "Der realistische Symbolismus ist ein gehorsames Finden und künstlerisches Erhellende der in der Welt verborgenen göttlichen Gaben, der idealistische hingegen ein eigenmächtiges Erfinden von Welten. Der realistische ist eine Bejahung des wahrhaft Seienden, der idealistische die Forderung des Sein-sollenden; der eine ist das Hinstreben zur objektiven Wahrheit, der andere zur subjektiven Freiheit; der realistische Symbolismus ist Seinsfrömmigkeit, der idealistische Selbstherrlichkeit."¹⁸¹ Stepun wendet diese beiden Kategorien auf Berdjaev an und sagt, daß Berdjaev, hierin genau Ivanov folgend, den idealistischen Symbolismus vom religiösen Symbolismus unterscheidet.¹⁸² Gilt für Ivanov "'durch das Augustinische: 'Transcendete ipsum' zur Lösung: 'a realibus ad meliora' vorzustoßen, das heißt: in der phänomenalen Wirklichkeit eine wirklichere Wirklichkeit zu erkennen, sie künstlerisch festzuhalten und in der Sprache zu einem 'ens realissimum' zu erheben'",¹⁸³ so gilt für Berdjaev: "Als die unerläßliche Voraussetzung der symbolistischen Erkenntnismethode sieht Berdjaev die Existenz zweier Welten an. Wäre die Welt nicht zweischichtig,

178) ebd.

179) ebd.S.118.

180) ebd.S.222-224.

181) ebd.S.224f.

182) ebd.S.119.

183) ebd.S.223.

dann würde der Begriff des Symbols, wie Berdjajew nachdrücklich erklärt, völlig sinnlos. Sinnlos wäre er aber auch, wenn zwischen den beiden Welten keinerlei Beziehungsmöglichkeit bestünde. Für Berdjajew besteht aber eine solche; der symbolische Erkenntnisakt ist für ihn nichts anderes als das Schlagen einer Brücke zwischen dem natürlichen Leben der Menschheit und der Welt des geistigen Seins. Es versteht sich von selbst, daß die beiden Welten für Berdjajew keinesfalls gleichwertig sind. Alles wahre Sein ist im Geiste beheimatet. Die natürliche Welt ist nur eine Spiegelung und ein Schattenriß dieses Seins. Auch der Mensch ist als Naturgeschöpf ohne Bedeutung. Wahre Bedeutung und volle Realität erhält er nur als Bild und Sinnbild Gottes, d.h. als Symbol - vielleicht darf man sagen, als eine Ikone, der Gott selber innewohnt. Aus all dem folgt, daß das Wesen der symbolistischen Erkenntnis in der religiösen Deutung der naturhaften und historischen Wirklichkeit besteht."¹⁸⁴ Stepun hat diese grundsätzliche Ähnlichkeit erkannt und herausgearbeitet, die schroffe Differenzierung, die er hernach vollzieht, leuchtet jedoch nicht ganz ein. Er schreibt: "Im Unterschied zu Berdjajew, der die phänomenale Wirklichkeit im Zeichen der 'Verobjektung' radikal entwertet und die von Gott geschaffene Welt als ein Gefängnis des Geistes empfindet, bleibt Iwanow dem Glauben an die gottgeschaffene Welt treu. Diese Welt darf weder verneint noch irgendwie mystisch aufgehoben werden. Sie darf nur durch die schöpferische Intuition zu Ehren Gottes erklärt werden."¹⁸⁵ Stepun ist an dieser Stelle der Gefahr erlegen, der vor und nach ihm auch Andere erlegen waren, nämlich aus der Unterscheidung der zwei Weltebenen die unbedingte Zusammengehörigkeit beider zu vergessen und eine der beiden zu verneinen. So kann er zu der Aussage kommen, daß Berdjajew die Welt verneine und sie mystisch aufhebe. Dabei ist seine Beschreibung der Ivanov'schen Einstellung, die der Gegensatz zur Berdjajew'schen Lösung sein soll, die beste Charakterisierung

184) ebd.S.119.

185) ebd.S.223f.

Berdjaevs. Die Welt soll eben nach seiner Vorstellung durch die schöpferische Intuition und vor allem auch schöpferische Tat zu Ehren Gottes *verklärt* werden. Das ist der ganze Sinn der Rede Berdjaevs von der Transfiguration der Welt. Преображение (transfiguratio) heißt "Verklärung".^{185a} Das ist auch die besondere Bedeutung seines "mystischen" Ansatzes, daß er weltzugewandt bleibt und einen tiefen Sinn in der Kreativität, in dem schöpferischen Handeln an dieser Welt sieht.

Eine weitere Frage ist, inwiefern diese Unterscheidung Stepuns mit seiner Darstellung der Entwicklung der Einstellung Berdjaevs zum Symbolismus übereinstimmt. Unseres Erachtens wird die (durchaus richtig von Stepun erkannte) radikale Verneinung eines bestimmten Symbolismus im Werk "Geist und Wirklichkeit" spätestens 1925 deutlich, und zwar in dem bereits erwähnten Aufsatz über "Erlösung und Schöpfung".¹⁸⁶ Dort wird gesagt - wie wir schon gezeigt haben - daß die (durchaus negativ zu verstehende) Herrschaft des engelhaften Elementes zum Symbolismus führt, freilich zu keinem realen -religiösen Symbolismus. Die Ambivalenz des Symbolbegriffes wird hier schon deutlich. In der "Philosophie des freien Geistes" (1927-1928) wird sie nur bestätigt. Dort schreibt Berdjaev:

185a) Der Begriff преображение ist eine Lehnübersetzung des griechischen μεταμορφωσις, der - neben der allgemeinen Bedeutung dieses als Fremdwort in den meisten Schriftsprachen bekannten Ausdrucks - im Kirchenslavischen (vgl. Словарь церковно-славянского и русского языка, Санкт Петербург 1867² Bd.III Sp.943), und daherstammend im Russischen, Bezeichnung für das Fest der Verklärung Christi, nach dem orthodoxen Kalender am 6.August, geworden ist (Vasmer, M. Russisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, Bd.II 1955 S.429 - in der übersetzten und ergänzten russischen Ausgabe von O.H.Трубачев, Этимологический словарь русского языка, Москва 1971 Bd.III S.359 -, sowie В.Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, С-Петербург/Москва Bd.III 1882 S.394). Berdjaev selbst benützt diesen Begriff bewußt im Sinne der spätgriechischen Bedeutung, wie er an einer Stelle beweist, indem er das griechische Wort in russischer Umschrift erklärend dem Begriff преображение beifügt (Судьба человека S.67. Die altslavische Vorform von dem hier konstitutiven образ wurde noch als Äquivalent für εἰκών und ὑπόδειγμα neben μορφή gebraucht, wie Preobrazhensky, Etymological Dictionary of the Russian Language, New York 1951 S.631 zeigt - sein Name ist im übrigen auch von преображение ursprünglich abgeleitet, s.Vasmer bzw. Даль аа0).

186) s.o.Anm.168.

"Im geistig-religiösen Leben geschieht die Vertauschung des Realismus mit dem Symbolismus. Der falsche Hierokratismus, der den Papocaesarismus und den Caesaropapismus gebiert, ist innerer Symbolismus, aber nicht Realismus."¹⁸⁷ Hier kann Berdjaev also Symbolismus und Realismus als Gegensätzlichkeiten ansehen und ansprechen, von einem realistischen Symbolismus ist hier nicht mehr die Rede. Wir hatten bereits erwähnt, daß das Symbol (des Sakramentes) in der zweiten Epoche der Geschichtsschau Berdjaevs als Vorbild für die Realisierung in der dritten Epoche eine positive Bedeutung hätte, daß aber in dieser anbrechenden Epoche der Offenbarungsgeschichte das Symbol zum verflachten, idealistischen Symbolismus stagnieren darf, denn die Aktualisierung der Kirche ist für Berdjaev ein schöpferischer Prozess, die Kirche ist an sich dynamisch, sie will die Welt transfigurieren, verklären.¹⁸⁸ Der Symbolbegriff läßt sich in seiner unterschiedlichen Anwendung also nicht - wie Stepun es will - allein von äußeren Umständen biographischer Art ableiten. Wenn auch "Gründe" "außerhalb der rein philosophischen Sphäre gesucht werden" "müssen",¹⁸⁹ dann stimmt es trotzdem nicht ganz, daß "theoretische Gründe zu dieser Umwertung seiner Grundbegriffe...seiner philosophischen Entwicklung nicht zu entnehmen seien".¹⁹⁰ Es gibt auch Gründe, die in der "rein philosophischen Sphäre" liegen, und zwar gerade im Geschichtsbegriff zum einen, wo durch die veränderte Situation der dritten Epoche gegenüber der zweiten eine Veränderung im Verhalten zum Symbol verlangt. Ist das Symbol in der zweiten Epoche das offene Fenster zur Realität hin gewesen, so soll in der dritten Epoche der Durchbruch durch das Fenster zur Realität geschehen. Das kann nur passieren, indem man weiter als das Fenster geht. Damit hängt das andere zusammen: der Symbolismus spielt eine andere Rolle in der Ethik als in der Erkenntnistheorie - doch davon später. "Die Inkarnation ist Symbolisierung"¹⁹¹, das heißt aber nichts anderes, als

187) *Философия свободного духа* II S.214.

188) s.o. zu Anm.135-137.

189) Stepun, *aaO* S.122.

190) ebd.

191) *Философия свободного духа* II S.200.

daß Symbolisierung Objektivierung (Verobjektung) sein kann, und daß dies im Denken Berdjaevs bereits 1928 feststeht und nicht erst mit dem Kapitel "Die Objektivierung des Geistes - Symbolismus und Objektivierung" von "Geist und Wirklichkeit" aus dem Jahr 1937 auftaucht.¹⁹² Die von Stepun sicherlich richtig erkannte Unterscheidung zwischen realistischem und idealistischem Symbolismus wird nicht "schweigend fallengelassen", sondern wie Stepun selbst so treffend feststellt, sind "alle im Büchlein vorkommende(n) Schilderungen so gehalten, daß sie sich auf den religiösen Symbolismus überhaupt nicht anwenden lassen. Sie tragen alle den Charakter idealistischer Subjektivität."¹⁹³ "Verobjektung (nach der Übersetzung Stepuns) und Symbolisierung" "bedeuten in der früheren Konzeption von 1927" nicht *unbedingt* "etwas ganz verschiedenes, ja Gegensätzliches", nämlich ebensowenig, wie sie *unbedingt* "nunmehr im Jahre 37 schließlich ein und dasselbe" "meinen". Daß "der Weg der Symbolisierung nicht zu den Realitäten hin, sondern von ihnen weg" "führt"¹⁹⁴, ist spätestens seit 1925 nichts Neues mehr, "die Herrschaft des engelhaften Elementes führt immer zum Symbolismus, zu bedingter, zeichenhafter Abbildung des himmlischen Lebens in der menschlichen Welt, ohne seine reale Erreichung, ohne reale Transfiguration (Verklärung) des menschlichen Lebens."¹⁹⁵ Symbole sind für Berdjaev nie Realitäten gewesen, sie waren immer nur Zeichen einer ewigen Realität - jedenfalls im "realistischen Symbolismus" -, nur ein "naiver Realismus" nimmt die Symbole für Realität selbst.¹⁹⁶ Darum können die "Symbole" des "naiven Realismus" nicht zur Realität führen. Um in unserem Bild zu bleiben: wenn man das, was im Fenster sichtbar ist, zu der Wirklichkeit des Raumes, in dem man sich befindet, zählt, dann ist das "naiver Realismus", man begnügt sich mit einem Symbol der Wirklichkeit im Diesseits. Nur wenn das Symbol im Fenster dazu anleitet, durchzudringen in die jenseitige Wirklichkeit, kann von "realistischem Symbolismus" die Rede sein.

192) Gegen Stepun aaO S.121.

193) ebd. Berdjaev selbst sagt rückblickend in seiner Autobiographie "mein Symbolismus war vom realistischen, und nicht vom idealistischen Typ." (Самопознание S.194).

194) ebd.

195) s.o.Ann.169

196) Философия свободного духа II S.200.

Jede philosophische Interpretation des Berdjaev'schen Symbolismus wird diesen Sachverhalt zu berücksichtigen haben.

Stepun schließt diesen Teil seiner Ausführungen mit folgenden Sätzen: "Methodisch gesehen kann man nicht daran zweifeln, daß Berdjaev die Erfahrungen, die er im Jahre 1937 gemacht hat, ohne Aufgabe seiner Grundlehre von der Erkenntnisform des religiösen Symbolismus hätte ausdrücken können. Aber das wäre nicht im Stile des Berdjajew'schen philosophischen Realismus. Nietzsche verlangt das Philosophieren mit dem Hammer. Berdjajew hat öfters mit dem Sprengstoff philosophiert. Diese Art des Denkens hat auch den Begriff des religiösen Symbolismus widersinnigerweise bei ihm gesprengt."¹⁹⁷ Wenn wir festgestellt haben, daß das nicht bis in alle Einzelheiten hinein stimmt, dann mindert dies keineswegs den Wert der großartigen Interpretation Stepuns in ihrer Gesamtheit. Sehen wir recht, dann steht er in der Forschungsgeschichte sehr einsam in seiner wirklichen Nähe zum Kern von Berdjaevs Denken.

Wenn wir aus allem Gesagten das Fazit ziehen, dann heißt es für Berdjaevs Verständnis der Kirche, daß sie als sichtbare Kirche die Symbolisierung der unsichtbaren Kirche ist¹⁹⁸, und daß es darauf ankommt, vom Symbol zur Realität durchzubrechen in dieser anbrechenden Epoche des Geistes durch die Transfiguration der Welt und der Menschheit, durch die Verwirklichung des Gottmenschentums in dem Wahrnehmen seiner Gottebenbildlichkeit im schöpferischen Handeln.

Berdjaev verlangt, daß in der Kirche das ewige, schöpferische Element, das transfigurierende Element, das der Wiederkunft Christi zugewandt ist - dem triumphierenden Reich Gottes - wirksam wird.¹⁹⁹ Das Prophetentum gehört für ihn genauso zur Kirche wie das Priestertum. "In der Basis des christlichen Glaubens liegt nicht nur das Priestertum, sondern auch das Prophetentum." "Das Schöpfertum, die schöpferische Bloßlegung

197) aaO S.123.

198) *Философия свободного духа* II S.200.

199) *Путь* № 2 S.45f.

des Genius des Menschen ist zur Zeit das säkularisierte Prophetentum, dem seine geheiligte Bedeutung zurückerstattet werden muß."²⁰⁰ Ja, er geht noch viel weiter: "Im Prophetismus wird das religiöse Leben geboren und im Priestertum sinkt es ab". "Das prophetische Element ist das ewige Element im Geistesleben der Welt. Es ist die Quelle der schöpferischen Bewegung im religiösen Leben, es läßt Verknöcherung und Absterben des religiösen Lebens nicht zu. Der Prophet atmet das Element der Freiheit."²⁰¹ Berdjaev nimmt das religionsgeschichtliche Phänomen der Zusammengehörigkeit von Priestertum und Prophetentum im religiösen Leben des Volkes Israel des alten Bundes, das auf die neutestamentliche Gemeinde übertragen wird - auch mit seinen Gegensätzlichkeiten und Spannungen -, auf, wobei er feststellen muß, daß in der Kirche das priesterliche Element schließlich obsiegt und zur Verknöcherung und zum Absterben des religiösen Lebens geführt hat. Darauf hatten wir schon früh in diesem Teil der Arbeit hingewiesen.²⁰² Was hier über die Verknöcherung der Kirche wegen der Unterdrückung des prophetischen Elementes gesagt wird, sagt Berdjaev immer wieder im Verlaufe seiner Wirksamkeit bis hin zu der "Existenziellen Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen" und zu "Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar".²⁰³ "Die Ohnmacht des historischen Christentums, die in unserer Epoche zutage tritt, nimmt klare Gestalt an und läßt sich erklären durch eine Schwächung des prophetischen Geistes, durch eine Verknöcherung im ausschließlich sakramental-priesterlichen Geist."²⁰⁴ Dieser Satz aus der "Existenziellen Dialektik" von 1952 faßt das nur zusammen, was er bisher schon immer gesagt hatte. Er impliziert auch die ethische Komponente, die in der schöpferischen Bewegung, die aus dem prophetischen Element fließt, enthalten ist. Das Prophetentum hat es also nicht nur mit der Erkenntnis als geistigem Akt zu tun, sondern auch mit

200) ebd.S.46.

201) *Философия свободного духа* II S.231.

202) s.o.S. 83f.

203) ebd. mit Anm.75-77.

204) ebd.Anm.75.

der Tat. An dieser ethischen Komponente läßt sich der Symbolismus Berdjaevs noch näher beleuchten und präzisieren. Er konnte sagen: "Die symbolistische Ethik geht aus dem Sakramentalismus hervor. Die realistische Ethik aber geht aus dem Prophetismus hervor."²⁰⁵ Demnach ist die symbolistische Ethik ein Produkt des "sakramental-priesterlichen Geistes", der seinerseits ja als "engelhaftes Element" "immer zum Symbolismus, zu bedingter, zeichenhafter Abbildung des himmlischen Lebens in der menschlichen Welt" "führt", "ohne seine reale Erreichung, ohne reale Transfiguration des menschlichen Lebens".²⁰⁶ So unterscheidet Berdjaev zwischen einem realistischen Symbolismus, der auf *erkenntnistheoretischem* Niveau ohne das Symbol nicht auskommen kann und eine höhere, ewige Wirklichkeit hinter dem Symbol sieht sowie zur Transfiguration des Symbols zu der hinter ihm stehenden Realität als ethische Aufgabe anreizt, und einem "naiven Realismus", der aus vermeintlicher Realität ein Symbol macht und deswegen auf erkenntnistheoretischer Ebene kein echter Symbolismus darstellt, sondern vielmehr eine symbolistische Ethik betreibt. Diese Unterscheidung ist unseres Erachtens unerlässlich für das Verständnis des Berdjaev'schen Symbolismus - und ist in der Forschung nicht beachtet worden.²⁰⁷ Hätte Stegun auch die ethische Komponente von Berdjaevs Symbolismus beachtet, und sich nicht allein auf die erkenntnistheoretische Ebene mit seiner Untersuchung bewegt, wäre ihm die Sicht für diesen Sachverhalt nicht versperrt gewesen.

Uns interessiert hier natürlich der Zusammenhang von Symbolismus und Kirche bzw. Kultus. Berdjaev schrieb rückblickend auf seinen philosophischen Weg: "Ich hatte immer ein symbo-

205) О назначении S.264.

206) s.o. Anm. 195.

207) Auch Paul Klein, dessen groß angelegte Untersuchung die letzte ihrer Art darstellt, sieht das nicht, obwohl er ganz richtig das Symbol in seinem Gegensatz zur Objektivation behandelt (und gerade darin das, was wir hier ausgeführt haben übersieht) und erkennt, daß das Symbol nur vorläufigen Charakter hat im Blick auf die Verklärung auch der Symbole im Eschaton (Klein S.149-153).

lische Verständnis des Kultus und des Fleisches²⁰⁸ des religiösen Lebens und eine ablehnende Haltung dem gegenüber, was als naiver Realismus in der Religion bezeichnet werden kann. Aber mein Symbolismus war vom realistischen, und nicht vom idealistischen Typ."²⁰⁹ Wo er durchaus imstande ist, dem Kultus der Kirche eine positiv-symbolische Bedeutung zuzuerkennen, wehrt er sich doch dagegen, daß das Symbol des Kultes (und des Sakraments) als letztgültige Realität aufgefaßt wird. Vor allen Dingen darf der Kult mit seinen Sakramenten die schöpferische Ethik nicht beeinträchtigen, sie sollen vielmehr als Vorbilder der Verwandlung der Elemente zur schöpferischen Transfiguration der Welt dienen. Die wahre Kommunion geschieht nicht am Symbol von der Realität des Geistes, sondern in der Teilhabe, im Partizipieren-Kommunizieren an dem wahren Subjekt Gott selbst, und zwar im Geist. Daran hängt auch der Begriff der Offenbarung, die für Berdjaev "ein Ereignis des Geistes in mir, im Subjekt" ist, und deren "philosophische Kritik" noch nicht geleistet ist, aber auf jeden Fall wie die Kants in die Richtung der Kritik "der Illusion des naiven Realismus" gehen, "zum Triumph der Geistigkeit führen muß, zur Befreiung des Geistes von den naturalistischen und materialistischen Entstellungen. Gott ist nicht Objekt, ist nicht Ding, Gott ist Geist. An dem Mysterion des Geistes kann man in keinerlei Objektivation kommunizieren, es zeigt sich niemals im Objekt, im Objekt ist nur eine Symbolik des Geistes möglich, aber nicht Realität."²¹⁰ Daraus wird dann verständlich, warum Objektivation des Geistes seine Schmälerung bedeutet.²¹¹ Die Objektivation darf nicht als Gegensatz zur Symbolisierung verstanden werden - diese kann genauso Objektivation sein - sondern "Objektivation ist der Transzendierung, das ist der Bewegung zu Gott, entgegengesetzt."²¹² Es geht Berdjaev um die Transzendierung der Welt

208) плоть = "Körper", "Leib" im alten säkularen Gebrauch entspricht im religiösen und biblischen Gebrauch σάρξ. Berdjaev benützt das Wort hier ganz paulinisch (σάρξ als irdische Sphäre... ThW Bd.VII S.125ff) als Zeichen deises Aons im gewissen Gegensatz zum πνεῦμα.

209) Самопознание S.194.

210) Экзистенциальная диалектика S.26.

211) ebd.S.161.

212) ebd. Über den Begriff "Bewegung" Näheres u.S.187ff.

der Objekte im Geist, und das beinhaltet das Durchstoßen zur Realität - auch an den objektivierten Symbolen der Realität vorbei. Das kann der Mensch aber nur, weil er seinem Wesen nach im Geist - und in der Kommunion im Geiste mit der Gottheit - transzendent ist. Da ist kein Raum für den Sakramentalismus. Der Sakramentalismus verursacht nur eine "symbolistische" Ethik, die "realistische" Ethik entsteht aus dem Gegenspieler zum Priestertum, aus dem Prophetismus.²¹³ Die Frage ist für Berdjaev nicht, ob die Elemente im Sakrament der Kommunion symbolischen Charakter haben, oder ob nicht vielmehr mit einer wie auch immer gearteten Präsenz Christi zu rechnen ist - vielmehr geht es um den ethischen Bezug, es geschieht im *Leben* des wahrhaft "Kommunizierenden" im Geist eine Transfiguration.²¹⁴ Diese führt dann durch eine realistische Ethik zur Transfiguration der Welt. Gerade im Blick auf die symbolistische Ethik, die aus dem Sakramentalismus entsteht, meint Berdjaev, daß "es leichter, das Leben symbolisch zu heiligen, als es real zu transfigurieren" sei.²¹⁵ Das ist - seiner Meinung nach - die Versuchung, der die Kirche erlegen ist. Die Kirche hat zwar an Stelle des Reiches Gottes erscheinen müssen in der Geschichte - das gehört zu seinem Verständnis der zweiten Epoche der Geschichte - aber sie hat sich ständig entfernt von ihrem prophetischen Element und vergaß - damit zusammenhängend - ihre messianische Erwartung, sodaß am Ende ein Sakramentalismus steht, der sich dem Messianismus gegenübersteht und worin persönliche Rettung und Unsterblichkeit sich dem Reiche Gottes widersetzen.²¹⁶ Für Berdjaev inkorporiert der sakramental-priesterliche Geist die Vorstellung, daß das Heil - soweit es im Leib erfahrbar ist - ohne Veränderung der Welt als Seelenheil zu erfahren sei: im Sakrament hier auf Erden und dann erst in der Unsterblichkeit der Seele nach dem Tode des Körpers. Der Prophet hingegen verkündet etwas Anderes. Er hofft auf den Anbruch des Reiches Gottes in der Welt, wenn auch in der transfigurierten.

213) О назначении S.264.

214) vgl. Экзистенциальная диалектика S.161: "Es ist noch sehr wichtig zu verstehen, daß die Geisthaftigkeit (духовность) sich überhaupt nicht in der Gegensätzlichkeit zur Seele und zum Leib befindet, sie erobert und transfiguriert sie."

215) О назначении S.265.

216) Экзистенциальная диалектика S.210.

3. Exkurs: Sobornost'

In aller Kürze soll auf den Begriff eingegangen werden, der seinen "Sitz im Leben" in der Sprache der Kirche - auch gerade in der Liturgie²¹⁷ - hat: "die berühmte orthodoxe 'sobornost'"²¹⁸, der aber selten im Westen verstanden wird.

Berdjaev hat zu allen Zeiten seines christlichen Denkens die Gemeinschaft der Christenheit von dem seit Chomjakov die russische Religionsphilosophie prägenden Begriff der sobornost' her verstanden. Schon 1906 in dem Vorspann "Über den Realismus (anstelle eines Vorwortes)" zu "Sub Specie Æternitatis", dessen Titel schon sehr viel verrät im Blick auf den neuen Inhalt und die revidierte Richtung in Berdjaevs Denken um diese Zeit, ist es die sobornost', die ihm als Ziel vorschwebt: "In allen meinen Aufsätzen (dieses Sammelbandes) näherte ich mich dem Gottmenschentum, der Inkarnation des Geistes in der Gesellschaft (общественность), der mystischen Union der Liebe und der Freiheit. Von der marxistischen pseudo-sobornost', vom dekadent-romantischen Individualismus gehe ich (über) zur sobornost' des mystischen Neo-Christentums."²¹⁹ Dieser Vorsatz und Beschluß blieb gültig bis zum Ende seines Wirkens. In "Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar" widmete er dem Thema noch ein Kapitel,²²⁰ in dem er die Gegensätzlichkeit von sobornost' und Kollektivismus klar und deutlich darstellt. Da der Begriff an sich in der Liturgie das, was in der griechischen und lateinischen Liturgie mit dem Gedanken der "Katholizität" beschrieben wird, wiedergibt, liegt die Versuchung nahe, beides bedeutungsmäßig gleichzusetzen. Doch die mit diesen Begriffen verbundenen Vorstellungen sind sehr unterschiedlich. Das, was "katholisch" ist, hat überhaupt nur sehr bedingt mit dem zu

217) Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus, hrsg. von Fairy von Lilienfeld unter Mitarbeit von Erich Bryner, Karl Christian Felmy, Christian Renovanz, Werner Weismann (Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd.2) Heft B 1979 S.46.

218) ebd. Heft C (Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes, von Fairy von Lilienfeld) S.37.

219) aaO S.4.

220) Kapitel VII: "Kommunautarität, Kollektivismus und sobornost'".

tun, was die Ostkirche unter sobornost' versteht.²²¹ Diese Tatsache ist allgemein bekannt, sodaß es relativ selten vorkommt, daß sobornost' mit "Katholizität" übersetzt wird. In der Berdjaev-forschung haben Schultze²²² und nach ihm Rössler²²³ "Ökumenizität" als Übersetzung gebraucht, was aber mindestens so irreführend wirkt wie "Katholizität". Οἰκουμένη kommt nämlich der Sache keineswegs näher als καθολικός. Schon früh versuchte man mit der Hilfe der Etymologie dem Worte beizukommen und übersetzte - etymologisch richtig - "Konziliarität", denn "sobor" stammt von der altkirchenslavischen Bezeichnung für den Dom, in dem die Konzilien auch abgehalten wurden und von daher auf das Konzil übertragen wurde. So war es möglich, etwas von dem Gemeinschaftssinn des Begriffes zum Ausdruck zu bringen, aber diese Übersetzung ist im Grunde genauso mißverständlich wie das inzwischen eingebürgerte Fremdwort. Wenn man etymologisch noch weiter zurückgeht, stellt man fest, daß "sobor" die Kirchenslavische Übersetzung für ἡ συναγωγή (soborъ=sυνάγειν) ist²²⁴, sodaß die "sobornaja" Kirche "statt 'katholisch' im traditionellen Sinne...mehr die 'versammelte', 'vereinte' Kirche" bedeutet²²⁵. L.P.Karsavin hat sich denn auch gewehrt gegen die Übersetzung "konziliarisch" (und in der Sache auch gegen das römische Verständnis von "katholisch") für das Adjektiv "sobornoj" und schlägt seinerseits vor, das Wort im Deutschen mit "symphonisch" wiederzugeben.²²⁶ Ganz in diesem Sinne schrieb die Übersetzerin von "Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar", Alice Sesemann, in einer Anmerkung zu Kapitel VII des Werkes: "Der russische Terminus 'Sobornost'..., der von 'sobor' - Konzil abgeleitet ist, wird hier und in der Folge, anstatt mit dem

221) Zum Ganzen vgl. Reinhard Slencka, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, Göttingen 1962 bes.Kap.IV, sowie die sonst auch sehr informative Arbeit von Emanuel Sarkisyanz: Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens, Tübingen 1955, bes.S.107-120.

222) Schultze, aaO S.81,108ff,206 u.ö.

223) Rössler S.149.

224) Шанский aaO S.419.

225) von Lilienfeld (hrsg.) aaO Heft B S.257.

226) Л.П.Карсавин, Апологетический этюд, Путь № 3 S.29-45, S.30 Anm.

üblichen theologischen Terminus "Katholizität", mit dem Wort "Konziliarität" übersetzt, welches dem Original genau entspricht. Der Begriff geht vom symphonisch geordneten *Gemeinschaftssinn* aus, d.h. von einer geistigen Beschaffenheit, welche als das wesentliche Prinzip der Orthodoxie angesehen wird, im Gegensatz zum formalen Autoritätsprinzip der römisch-katholischen Kirche.²²⁷ Aber auch das, was hier gesagt wird im Blick auf die sogenannte "Rezeptionstheorie" als Autoritätsprinzip der orthodoxen Kirche²²⁸ trifft das nicht, was Berdjaev mit "sobornost'" meint. Reinhold von Walter ist in seinen Übersetzungen dem gerecht geworden, indem er sobornost' bei Berdjaev mit "*Gesammeltheit*" wiedergibt.²²⁹

Sobornost' ist nämlich - wie die Kirche überhaupt - ein "mystisch-gesellschaftlicher" Terminus. Er beschreibt die Art und Weise des Zusammenseins der wahrhaft geistigen Personen. Die Sobornost' steht an der Spitze der gesellschaftlichen Möglichkeiten des menschlichen Zusammenlebens und zwar als Art des geistigen Lebens der Personen in Kommunion. Für Berdjaev gibt es drei verschiedene Stufen in der Qualität des Zusammenlebens. Die allerniedrigste Form ist der Staat, der durch äußere Notwendigkeit die Menschen zu einer Ganzheit gezwungenermaßen zusammenpfercht. Qualitativ höher ist die Ordnung der Gesellschaft, denn in ihr ist auch ein Moment der Freiheit enthalten. Aber der "erste Platz gehört der Person".²³⁰ Auch das "unendliche geistige Leben der Person kann nicht individualistisch verstanden werden, sie ist ebenfalls Leben in der Gesellschaft, in der sobornost'", "die Person lebt in einer geisthaften Gesellschaft, das ist in der Kirche", die einer metaphysischen sozialen Ordnung angehört, dem Reiche Gottes.²³¹ Das bedeutet aber nicht, die Kirche sei "kollektiver Geist", der Geist

227) aaO S.130.

228) hierzu vgl. von Lilienfeld aaO Heft C S.56.

229) z.B. in "Der Sinn des Schaffens".

230) О назначении S.213f.

231) ebd.

existiert in der Kirche zwar, aber das kann nicht kollektiv gedacht werden. Sobornost' ist als Kategorie des Geistes nicht vereinbar mit dem Kollektivdenken, "die sobornost' ist eine Qualität der Kommunion der Leute" auf dem Plan des Geistes.²³² Das dürfte das Wichtigste an Berdjajevs Auffassung der sobornost' sein, daß sie in allererster Linie eine Qualität und nicht Quantität der Vereinigung von Personen in geisthafter Kommunion bezeichnet. Sie ist "die ontologische Qualität der Kirche"²³³ - Qualität, nicht Quantität der Kirche. Sie ist "kein unpersönliches, unmenschliches Kollektiv", sondern "die christliche Kommunität..., ein brüderlicher Kommunismus der Personen", sie ist "Kommunion"²³⁴. Die sobornost' ist das Resultat des Wirkens der dritten Hypostase der Trinität, in ihr verwirklicht sich die Fülle des Lebens und die vollkommene Gesellschaft als geistlich-geistige Gemeinschaft, sie ist die Qualität des Reiches Gottes in der Teilhabe des Menschen am göttlichen Leben der Trinität.²³⁵

232) Дух и реальность S.37.

233) Философия свободного духа II S.192.

234) Христианство и классовая борьба S.67.

235) Философия свободного духа II S.19f.

B. Geschichte und Eschatologie

Dort, wo wir Rechenschaft über den Standort unserer Arbeit in der Berdjaevforschung abgelegt haben, nahmen wir Gelegenheit zu erwähnen, daß erstmalig Otto Freiherr von Taube auf den sakramentalen Charakter des russischen Verbuns приобщить(ся) (kommunizieren) hingewiesen hat.¹ Er tat dies aufgrund von seiner intensiven Beschäftigung mit der Sprach- und Gedankenwelt des Buches "Der Sinn der Geschichte", das er ins Deutsche übersetzte. Um eine Klärung der im vorhergehenden Kapitel bereits angeschnittenen Zusammenhänge herbeizuführen, müssen wir uns ebenfalls näher mit diesem Werk beschäftigen. Das Buch geht zurück auf Vorlesungen, die Berdjaev direkt im Anschluß an die bolschewistische Revolution und den Ersten Weltkrieg an der "Freien Akademie für Geisteskultur" in Moskau gehalten hat im Winter 1919-1920² und will als Antwort auf diese Einschneidenden Ereignisse aus religionsphilosophischer Sicht verstanden werden.³ Weil das Buch ein religionsphilosophischer Entwurf ist und sich dem christlichen Glauben verpflichtet weiß, kann die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Geschichte nicht ausgeklammert werden, sondern sie muß geradezu im Mittelpunkt stehen. Für Berdjaev ist das "Mythologem" von der "freien Liebe Gottes", die im "Mysterion Christi" als "Mysterion der Beziehung zwischen Gott und Mensch" zur Sprache kommt, Voraussetzung für eine Geschichtsphilosophie.⁴ Er ist sich indessen bewußt, daß nicht jeder ohne Weiteres hier folgen kann und daß seine Ausführungen zum Thema dem Einen oder Anderen weitab vom Thema zu sein scheinen könnten - daß die Verbindung von vornherein nicht klar sein müsse - doch er hält daran fest, daß "diese Voraussetzungen absolut unvermeidlich und notwendig für eine Philosophie der Geschichte

1) s.o.S. 49ff.

2) Смысл истории S.5f.

3) ebd.S.5.

4) ebd.S.67.

sind".⁵ Die Metaphysik des Seins ist Voraussetzung für eine Metaphysik der Geschichte wie sie ihm vorschwebt, und ohne diese "uranfänglichen Fragen der Metaphysik des Seins" beantwortet zu haben, kann man nicht "übergehen zur Metaphysik der Geschichte".⁶ Das "Mysterion des Lebens der Gottheit"⁷ ist also das Herzstück seiner Geschichtsphilosophie. Die ganzen Fragen des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, das als Verhältnis zwischen Gott und Mensch gelöst wird⁸, bestimmen sein Verständnis der Geschichte. "Nur das Erfassen dieses Gottheitlichen Lebens selbst als innere, verwandtschaftliche, menschliche Tragödie macht ein Erfassen des Sinnes (von) der Entstehung des Menschen selbst und seines Schicksals, das ist der inneren Beziehung zwischen Gott und Mensch, die zugleich die Enträtselung der Beziehung zwischen Gott und Welt ist, möglich, weil der Mensch wahrhaftig in der Mitte der Welt steht und das Schicksal des Menschen das Schicksal der Welt bestimmt, durch sie und für sie. Allein das macht den Sinn des tiefsten Mysterions und des inneren Gottheitlichen Lebens sowie des Mysterions des Lebens der sich vielfältig bewegenden Welt erfaßbar. Und das ist auch das Mysterion der Beziehung zwischen Gott und Mensch, das Mysterion der Liebe und der Freiheit, das Mysterion der freien Liebe. Gerade dieses Verständnis der inneren Beziehung zwischen Gott und Mensch als Drama der freien Liebe deckt auf und öffnet die Quellen der Geschichte. Wahrlich, alles geschichtliche Schicksal ist nichts anderes als das Schicksal der tiefsten inneren Beziehung zwischen Mensch und Gott. Und diese innere Beziehungen eröffnen sich für uns in gleicher Weise in der geistlichen Erfahrung sowie in den äußeren historischen Schicksalen. Aus dem Einen muß sich das Andere für uns klären. Das setzt ein Verständnis des Gottheitlichen Lebens selbst voraus als Drama zwischen

5) ebd.

6) ebd.

7) ebd.S.66.

8) ebd.

Gott und Seinem Anderen (Его другим) in dessen Zentrum der Sohn Gottes steht - vollkommener Gott und vollkommener Mensch. Darum ist das Mysterion Christi auch das Mysterion des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, die Tragödie der freien Liebe. Das ist ein Mythologem. Für mich bedeutet der Mythos nicht etwas Gegensätzliches zum Realen, sondern im Gegenteil, er weist auf die tiefste Realität. Dieses Mythologem kann der wirkliche Schlüssel zur Lösung der Metaphysik der Geschichte sein."⁹ Diese noch offen gefaßte Formulierung deutet auf die Richtung in die Berdjaev bei der Suche nach einer Lösung gehen will. Sie steht aber in ihrer Offenheit auf einer Linie mit der Berdjaev'schen Art zu philosophieren. Schon der Untertitel des Buches: "Versuch einer Philosophie des menschlichen Schicksals" zeigt, daß Berdjaev seine Gedanken nicht apodiktisch verkündigen will. Und das, was hier in "Der Sinn der Geschichte" geschrieben wird, befindet sich auch nicht auf der Endstation seiner Gedankenentwicklung. Das gilt für die Verknüpfung des Gottesbegriffes mit der Kategorie des Absoluten, wie schon oben erwähnt wurde,¹⁰ aber auch - damit zusammenhängend - für die Ontologie in ihrer Stellung im Ganzen des Gedankengefüges Berdjaevs. Schon auf der ersten Seite dieses zweiten Teils unserer Untersuchung haben wir uns auf den späten Berdjaev bezogen, der in seiner Autobiographie unmißverständlich zum Ausdruck bringt, daß das Sein nicht als Grundlage seiner Philosophie dienen kann, daß die Freiheit noch vor dem Sein steht, sie, und nicht das Sein, hat er zur Voraussetzung im Fundament seiner Philosophie gemacht, und gerade das gibt seiner Philosophie ihren einmaligen Charakter.¹¹ ¹¹

9) ebd.S.66f. Das hier mit "wirklich" wiedergegebene Wort *настоящий* wird analog zum Gebrauch von "wirklich" im *Schwäbischen* verwendet. Es kann heißen "heutig", "gegenwärtig", "jetzig", oder aber "echt", "wirklich" "wahr" usw. Der Gedanke, der hinter dieser zweifachen Verstehensmöglichkeit im Hochdeutschen steht, ist, daß das Wirkliche das ist, was gegenwärtig ist und sich augenblicklich vollzieht. Die allgemein bekannte schwäbische Redeweise, auf die auch der Schwabe Hegel gelegentlich Bezug genommen hat: "des isch scho so lange her, das es bald nimm wo hr ischt" erläutert diese Einstellung in vorbildlicher Weise.

10) s.o.S.105 Anm.4.

11) s.o.S. 60 mit Anm.2.

Wir hatten bereits gezeigt, daß Berdjaevs Unterscheidung zwischen dem Schöpfergott und dem - nach kataphatischer Bezeichnungsweise genannten - Absoluten notwendig wird, weil die Freiheit nicht vom Urheber des Seins entstanden sein kann, sondern im - so nach apophatischer Redeweise genannten - "Nichts", im τὸ μὴ ὄν wurzelt.¹² Das ist die Ausformulierung einer Intuition Berdjaevs, die in seinen frühen Werken noch nicht zur Vollen- dung gelangt war. Die Intuition ist zwar schon früh da, aber sie ist nicht gleich ausformuliert worden. Hier in "Der Sinn der Geschichte" merken wir deutlich, wie Berdjaev mit den Kate- gorien des Seins und des Absoluten arbeitet, ohne sie jedoch voll und konsequent zur Anwendung zu bringen. Wie im Zusammen- hang der Entwicklung der Begrifflichkeit um den Kommuni- onsgedanken, bahnte sich eine Klärung des Verhältnisses der Onto- logie zur Freiheit erst in der Zeit des Pariser Exils richtig an.¹³ Was bereits in Werken wie "Der Sinn des Schaffens", "Der Sinn der Geschichte" und "Das neue Mittelalter" angeklungen war, wird in der zweibändigen "Philosophie des freien Geistes" (1927-1928) zum Zentrum der Problematik gemacht und weiterent- wickelt. Die Grundintuition der Notwendigkeit der Freiheit für die Geschichte überhaupt wird aber in "Der Sinn der Ge- schichte" schon mehr als deutlich. Das "Mysterion der Liebe und der Freiheit, das Mysterion der freien Liebe" ist hier schon konstitutiv für sein Geschichtsbegriff.¹⁴ "Das Mysterion der Geschichte ist das Mysterion der Freiheit".¹⁵ Nur weil Gott die Freiheit erwünschte, gibt es Geschichte, den Prozess, der in der Zeit das ausmacht, was wir Geschichte nennen. Er wäre nicht in Gang gekommen, wenn die Mitte alles Geschehens das Unveränderliche gewesen wäre. Das wäre von Anfang an das vollkommene Reich Gottes gewesen, eine Harmonie, die keine Entwicklung zugelassen - und ebenfalls den Geschichtsbegriff erübrigt hätte.¹⁶ Das alles macht aber ein statisches Verständ- nis des Absoluten unmöglich. In der Tat spricht Berdjaev von

12) s.o.S. 63.

13) s.o.S. 92.

14) s.o. Anm. 9.

15) ebd.S. 71f.

16) ebd.S. 72.

dem "Anfang der tragischen Bewegung (das ist die wirkliche Voraussetzung einer esoterischen christlichen Philosophie der Geschichte)" "in den Tiefen des Absoluten, im Gottheitlichen Leben selbst".¹⁷ Gott selbst ist in Bewegung, das ermöglicht einen christlichen Geschichtsbegriff. Er ist nicht das, was nur mit *α-privativa* umschrieben werden kann: unbewegt, ungeschaffen usw. im Sinne der letzten Kausalität, des letzten *movens*. Gott übersteigt zwar die kataphatischen Kategorien, aber er läßt sich nicht von ihnen durch ihre Umkehrung gefangennehmen. Das Attribut "unbewegt" ist keine wahrhaft apophatische Rede, sofern es sein Bemühen ist, etwas Bestimmendes über Gott auszusagen, nämlich daß er - weil unbewegt - Urheber aller Bewegung im Sinne der klassischen Gottesbeweise sei. Für Berdjaev ist die innergottheitliche Bewegung die Quelle der Geschichte dieser Welt. Sie ist in besonderer Weise verbunden mit Böhmes Lehre von dem Ungrund und allgemein mit der Denkweise der deutschen Mystiker, die nicht ohne Auswirkung geblieben ist für die deutsche Philosophie.¹⁸ Gerade die deutschen Mystiker sind "sehr wesentlich für die Aufdeckung und Erfassung der Möglichkeit der Bewegung im Absoluten".¹⁹ Hier bezieht sich Berdjaev auf die Lehre Jakob Böhmes von "der dunklen Natur in Gott". Er nennt Böhme nicht nur den größten deutschen Mystiker, sondern sogar einen "der größten Mystiker aller Zeiten".²⁰ Das Wesen des Ungrundes macht sich für Berdjaevs Denken fruchtbar dadurch, daß nicht nur die Kategorien "Gut" und "Böse" auf ihn unanwendbar sind, sondern auch die Kategorien "Sein" und "Nichtsein" für ihn unzulänglich bleiben. "Es ist tiefer als alles und das ist auch die uranfängliche Quelle, die, wie Böhme und in seinem Gefolge Schelling lehrte, 'die dunkle Natur in Gott' bildet."²¹ In jüngster Zeit

17) ebd.S.67.

18) ebd.S.68-70.

19) ebd.

20) ebd. Vgl. die beiden Studien Berdjaevs über Böhme in *Путь* № 20 (S.47-79) und 21 (S.34-62) sowie das Vorwort zur deutschen Ausgabe von "Der Sinn des Schaffens" S.7.

21) ebd. In diesem Werk nimmt Berdjaev des öfteren Bezug auf Schelling (z.B. S.43,54,70), doch berechtigt das keineswegs ihn als "Jünger Schellings" zu bezeichnen, wie es Wilhelm Vischer in seinem Werk "Das Christuszeugnis des Alten Testaments" Bd.I, München 1935 S.48 tut. Vielmehr erklärt Berdjaev selbst die Ähnlichkeit mit Elementen der deutschen Philosophie aus der gemeinsamen Prägung durch die deutsche Mystik. S.o.

hat Eberhard Jüngel diesen Gedanken wieder aufgegriffen - wir werden im nächsten Teil noch näher darauf einzugehen haben -, indem er die Grundlosigkeit Gottes aufgrund seiner Entscheidungsfähigkeit über Sein und Nichtsein (der auch deshalb erst zwischen Sein und Nichtsein unterscheidet) postuliert und gern von dem damit zusammenhängenden "dunklen Wort vom Tode Gottes" spricht, das selbstverständlicherweise eine Bewegung in Gott voraussetzt.²² Doch die "dunkle Natur" in Gott geht noch viel tiefer. Für Berdjaev ist zwar das Kreuz und die Erlösung der Mittelpunkt der Tragödie Gottes und der Welt, und als solcher - wie bei Jüngel - der Punkt an dem die Notwendigkeit trinitarischen Denkens entsteht, es ist ebenfalls der Ort, an dem die Bewegung in der Gottheit selbst am krassesten zum Ausdruck gebracht wird,²³ aber es ist nicht das Kreuzesgeschehen allein, das dies zeigt, sondern die ganze Person Jesu Christi als Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener Mensch, als Geheimnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die das Mysterion ausmacht.²⁴ Die ganze Schöpfung und der Anfang der Geschichte wird bei Berdjaev von hierher verstanden. Er kann sagen, daß "die Erschaffung der Welt ein Moment des tiefsten Mysterions der Beziehung zwischen Gott Vater und Gott Sohn" sei.²⁵ Die Trinität ist nicht für ihn notwendiges Denkergebnis des "dunklen Wortes vom Tode Gottes", sondern vielmehr Voraussetzung für Weltschöpfung und Geschichte überhaupt: "Die Bewegung allein für das tiefe christliche Bewußtsein, allein die Möglichkeit eines Prozesses gewinnt Gestalt daran, daß selbst in der Tiefe des Lebens Gottes, in der Tiefe des Geisteslebens, in der Tiefe selbst dieses Lebens sich das Göttliche Mysterion offenbart, tut sich das innere, leidenschaftliche Verlangen Gottes, die innere Sehnsucht nach seinem Anderen, auf, nach jenem Anderen, der für Gott das Objekt der höchsten, grenzenlosen Liebe sein kann, die Göttliche Sehnsucht und Liebe zu jenem Anderen und

22) E.Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978³ S.41,59 u.ö.

23) aaO S.59f,69.

24) ebd.S.67.

25) ebd.S.61.

das grenzenlose Verlangen vom Anderen, die Gegenliebe zu bekommen, Geliebter zu werden. Diese innere Tragödie der Göttlichen Liebe zu seinem Anderen und die Erwartung der antwortenden Liebe ist auch jenes verborgene Mysterion des Göttlichen Lebens, mit dem die Erschaffung der Welt und die Erschaffung des Menschen verbunden ist. Darum war die Schöpfung der Welt und des Menschen nichts anderes als solche innere Bewegung, solche innere, volle Dramatik der Geschichte im Leben der Gottheit, der Geschichte der Gottheitlichen Liebe zwischen Gott und seinem Anderen. Und in dem trinitarischen Verständnis Gottes ist die zweite Person der Gottheitlichen Trinität, die Person des Sohnes Gottes, verstanden als grenzenlose Liebe, auch das Herzstück der Gottheitlichen Tragödie, so auch der weltlichen Tragödie und des Schicksals der Welt. Hier entsteht die innere Vereinigung dieser beiden Schicksale: das geschichtliche Schicksal des Gottheitlichen Lebens und das geschichtliche Schicksal des weltlichen Lebens, des menschlichen Lebens."²⁶

Dieses Zitat zeigt deutlich, daß die Bewegung in Gott selbst nicht etwa erst in dem Fassen der Liebe zum Gekreuzigten entstanden ist. Es zeigt, daß, obwohl Berdjaev die Christologie staurozentrisch denkt und das "Mysterion von Golgotha" als Zentrum des gottheitlichen Lebens erachtet,²⁷ die Bewegung in Gott bereits vor der Schöpfung vorhanden war und die Schöpfung an sich veranlaßte. Die innere Bewegung in Gott, die Sehnsucht nach Gegenliebe, nach einem Gegenüber, der aus der Freiheit heraus auf seine Liebe antwortet, ist für Berdjaev der Grund alles Werdens und als solcher auch die Quelle der Geschichte.

26) ebd. Das hier mit "Person" wiedergegebene Wort ist "лик", wörtlich "Gesicht", "Antlitz", und entspricht der griechischen Bezeichnung für die "Personen" der Trinität πρόσωπον wörtlich. Für "Person/Personalität" benützt Berdjaev die moderne Abstrakbildung личность.

27) ebd.S.60. Berdjaev sucht seinen redundanten Stil aufzulockern, indem er gelegentlich Synonyme zu seinen Hauptbegriffen anführt. Was hier mit "Mysterion" wiedergegeben wird ist das Fremdwort мистерия (μυστήριον), das mit тайна bedeutungsgleich ist. Ein analoger Fall war zu sehen bei der doppelten Verwendung общение/коммунион und преображение/μεταμορφωσις.

Seine Frage ist aber nicht nur, woher diese Bewegung herrührt, sondern auch wohin sie *hinführt*. Der Untertitel des Werkes will ernst genommen sein, es ist der "Versuch einer Philosophie des menschlichen Schicksals". Das wird vollends deutlich an der Tatsache, daß Berdjaev fünfzehn Jahre später (und elf Jahre nach Erscheinen seines zweiten geschichtsphilosophischen Werkes "Das neue Mittelalter") der Ergänzung und Umarbeitung seiner Geschichtsphilosophie den Titel "Das Schicksal des Menschen in der gegenwärtigen Welt. Zum Verständnis unserer Epoche" (Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи, in deutscher Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel "Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit") gab.²⁸ Wir sagten gerade, daß Berdjaev die Geschichte nur in der göttlichen Bewegung begründet sehen kann, und daß das Reich Gottes als unveränderliche Harmonie nicht als Konzeption der Geschichte dienen kann. Vielmehr ist das Reich Gottes Ziel, auf das die Geschichte hinläuft, es ist das Schicksal des Menschen und der Welt, das es zu realisieren gilt. Und gerade hierher gehört die Rede von der Transfiguration.

Der Begriff "Transfiguration" (Verklärung/Verwandlung) besagt in sich schon Bewegung. Daß die Bewegung in der Geschichte in Gott wurzelt, wurde schon mehrfach gesagt. Aber wie es für das Denken Berdjaevs ein integraler Bestandteil ist, so geht die Bewegung nie allein von Gott zum Menschen - schon wegen der Freiheit und der Würde des Menschen in seiner Gott-ebenbildlichkeit kann das nicht so sein -, sondern sie wird vom Menschen erwidert. So kann gesagt werden, daß die Schöpfung in sich nicht Selbstzweck ist, sondern die antwortende Liebe des Menschen, die sich in der Kreativität, in seinem Schaffen äußert, ist ihr Sinn und ihr Ziel.²⁹ Die Liebe Gottes ist nicht etwas Einseitig-gebendes, sondern ist im

28) vgl. aaO S.3. Die hier angegebenen Zeitabstände beziehen sich nicht auf die Erscheinungsjahre, sondern auf die Zeit der Entstehung der jeweiligen Arbeiten.

29) Das ist ein Kerngedanke von "Der Sinn des Schaffens". Daß es bis zum Ende des Denkweges Berdjaevs so geblieben ist, zeigt Экзистенциальная диалектика - die "Existenzielle Dialektik" - (vgl. bes. S.138ff).

gleichen Maße Empfänger der antwortenden Liebe des Menschen.³⁰ Das Schema geht so weit, daß Berdjaev hier in "Der Sinn der Geschichte" schreiben kann: "Die ganze Tragödie des Seins ist die Tragödie der inneren freien Beziehung zwischen Mensch und Gott, (das ist) der Geburt Gottes im Menschen und des Menschen in Gott, der Offenbarung Gottes dem Menschen und der antwortenden Offenbarung des Menschen Gott (gegenüber). Das geschichtliche Schicksal des Menschen ist ganz aufgefädelt an die antwortende Offenbarung des Menschen Gott gegenüber; im menschlichen Schaffen, in seinem geschichtlichen Schicksal antwortet der Mensch auf die Worte, die ihm durch Gott gesagt sind. Aber der tiefste, innere Sinn der antwortenden Offenbarung des Menschen liegt verborgen in seiner Freiheit. Nur die freie Offenbarung des Menschen, frei sein Schaffen, ersehnt und aufgetragen von Gott, nur diese antwortet auf die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen. Gott erwartet vom Menschen eine freie Kühnheit des Schaffens. Aber im geschichtlichen Schicksal der Menschheit, in der konkreten menschlichen Geschichte, entstehen stets Abirrungen vom Wege der Freiheit auf den Weg des Zwangs und der Notwendigkeit. Die ganze Menschengeschichte ist voll mit solchen Versuchungen, von den Versuchungen der katholischen oder byzantinischen Zwangstheokratie bis hin zu den Versuchungen des Zwangssozialismus."³¹ In dieser eben zitierten Stelle befinden sich viele einzelne Begriffe und Gedanken, die für Berdjaevs Denkgefüge wesentlich sind. Manche sind bereits angesprochen worden, andere werden uns noch später beschäftigen. In diesem Zusammenhang geht es uns um die Bewegung in der Geschichte der Welt und der Menschheit, die hier beschrieben wird. Die Bewegung in Gott, seine Sehnsucht nach einem Gegenüber, führt zur Schöpfung der Welt und des Menschen. In dieser Bewegung liegt aber die Erreichung des Zieles noch nicht. Nur die Voraussetzung dafür wird geschaffen. Ein Gegenüber ist da. Allein das Ziel

30) s.o.S.87f.

31) Смысл истории S.243.

kann nur erreicht werden, wenn das Gegenüber Gottes seinerseits sich auf Gott zu bewegt, und zwar aus freien Stücken. Die Sehnsucht und das Liebesbedürfnis Gottes kann nicht zwangsweise erfüllt werden.

Das Bedürfnis Gottes hat die Geschichte ins Rollen gebracht, die Irrwege des Menschen auf der Suche nach dem Ziel der Geschichte - vor allem nach dem Sinn des Lebens und nach seiner Erfüllung in der idealen Gemeinschaft (Reich Gottes) - machen den Lauf der Geschichte aus. Das war auch der Eingangsgedanke zum Schlußkapitel von der "Philosophie der Ungleichheit", in der der Geschichtsbegriff Berdjaevs klare Umrisse bekommt. Geschichte ist die Bewegung der Menschheit auf Gott zu, mal zielgerichtet, mal ziellos irrend. Aber die Geschichte hat ein Ziel in der von gegenseitiger Liebe geprägten Kommunion zwischen Gott und Mensch sowie Mensch und Mensch. Und weil sie ein Ziel hat, hat sie auch ein Ende. Die Geschichte mündet im Eschaton, und zwar ihrer Natur gemäß, nicht aus unvorhergesehenen Gründen. Die Apokalypse bringt Mensch und Gott in der gegenseitigen Offenbarung, im Finden des Gegenübers, zusammen. Die Bewegung hört auf, das Reich Gottes beginnt. Gott wartet auf die Offenbarung des Menschen in der Liebe. Er hat den Menschen als sein Ebenbild geschaffen, nun wartet er auf die Antwort der Schöpfung, auf das freie Schaffen des Menschen.

Berdjaev sieht einen unlösbaren Zusammenhang zwischen Geschichte und Eschatologie, und zwar schon im historischen Ursprung eines Geschichtsbewußtseins beim Hebräervolk.³² Er definiert Eschatologie als Lehre vom Ende der Geschichte, vom Ausgang, von der Lösung der Weltgeschichte³³ und fährt fort: "Diese eschatologische Idee ist absolut notwendig (gewesen) dafür, daß es eine bewußte und konstruierte Geschichtsidee gab, für die Bewußtwerdung der Erfüllung, der Bewegung, die Sinn und Vollendung hat. Ohne die Idee der geschichtlichen Vollendung

32) Смысл истории S.41.

33) ebd.

gibt es keine Wahrnehmung der Geschichte, weil die Geschichte im Wesen eschatologisch ist, weil sie ein lösungsbringendes Ende annimmt, einen lösungsbringenden Ausgang, sie nimmt eine katastrophale Erfüllung an, wo irgendeine neue Welt beginnt, eine neue Wirklichkeit, aber nicht das, was sich dem griechischen, eschatologiefremden Bewußtsein auftat."³⁴ Daß die Bewegung der Geschichte auf das Ende zu läuft, in eine Katastrophe mündet und dort ihre "Erfüllung" erfährt, besagt an sich schon, daß die Geschichte nicht als organischer Prozess im Sinne von Progress verstanden werden darf. Berdjajevs Geschichtsphilosophie beinhaltet kein Fortschrittsdenken, sei es naiv-progressiver oder dialektischer Art.³⁵ So dürfen seine drei Geschichtsepochen jedenfalls nicht verstanden werden. Später konnte er sagen: "Das Christentum ist nicht Optimismus, aber christlicher Pessimismus kann nur relativ sein, denn hinter der Welt des Unsinnnes sieht das Christentum einen Sinn."³⁶ Auch das ist ein Hinweis darauf, daß der Sinn des Lebens und der Welt nicht in dieser Welt zu suchen sind, sondern sie liegen jenseits von ihr. Aber es steht schon fest in "Der Sinn der Geschichte", daß "ohne diese Perspektive des Endes der Prozess nicht verstanden werden kann als geschichtliche Bewegung. Bewegung ohne die Perspektive des Endes, ohne Eschatologie, ist nicht Geschichte, sie hat keinen inneren Plan, (keinen) inneren Sinn, (keine) innere Erfüllung. Alles in Allem, eine Bewegung, die nicht auf die Lösung des Endes zugeht und diese nicht hat, dreht sich auf jeden Fall im Kreis. Darum macht die Aufhebung des Sinnes des geschichtlichen Prozesses selbst auch seine Wahrnehmung unmöglich."³⁷ Gegen Schluß des Buches kehrt Berdjajev zu diesem Themenkreis zurück: "Aber wenn die Lehre vom Fortschritt zu verneinen ist, wenn die Vergöttlichung des künftigen Geschlechtes abzulehnen ist, wenn im Künftigen nicht das stetige Zuwachsen des

34) ebd.S.41.

35) Wobei nicht gesagt werden soll, daß das dialektische Fortschrittsdenken weniger naiv wäre. In *Философия свободного духа* II S.158 Anm. nennt er seine Kritik der Theorie des Fortschrittes in "Der Sinn der Geschichte" "radikal", ohne jedoch diese zu modifizieren.

36) *Судьба человека* S.13.

37) *Смысл истории* S.42. Vgl. außerdem 0 *назначении* S.309, wo dies positiv gesagt wird im Blick auf das Paradies.

positiven Guten, des positiven Lichtes, der positiven Vollkommenheit und Glückseligkeit zu sehen ist, worin liegt aber dann der innere Sinn des kommenden geschichtlichen Schicksals beschlossen und worin existiert dieser Sinn? Für die christliche Philosophie ist eine Antwort auf diese Frage nicht so schwer, weil die christliche Philosophie der Geschichte in ihrem Wesen nicht unapokalyptisch sein kann, weil in der kleinen evangelischen Apokalypse und in der großen Apokalypse, das ist die Offenbarung des Hl. Johannes, Symbole der verborgenen Schicksale der Geschichte gegeben sind. Die apokalyptische Prophezeiung der Hinwendung zum Abschluß der Geschichte und zur Apokalypse ist eine verhüllte Offenbarung von dem alles lösenden Ende der Geschichte. Im apokalyptischen Licht eröffnet die Metaphysik der Geschichte eine Zwiespältigkeit des Künftigen, eröffnet einen Zuwachs der positiven christlichen Mächte in ihm, der zum Abschluß kommen muß in der Erscheinung des Kommenden Christus, (eröffnet) aber auch (einen Zuwachs) der negativen antichristlichen Kräfte, der zum Abschluß kommen muß in der Erscheinung des Antichristen. Der Antichrist ist das Problem der Metaphysik der Geschichte³⁸. Der Antichrist ist die Erschei-

38) Diese Erkenntnis hat ebenfalls eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Denkens Solovjovs gespielt, bei dem Sen'kovskij im Anschluß an Fürst E.N.Trubezkoj folgende Entwicklung sieht: Die erste von drei Phasen sei eine "vorbereitende Periode", die überging in die "utopische Periode", welche von 1882 bis 1894 andauerte. Die letzte Periode stelle den Zusammenbruch der utopischen Idee Solovjovs dar, die Aufgabe der theokratischen Idee (Русские мыслители и европа S. 260f. und 271f = 2. Auflage 1955 S.249f und 260f; in der englischen Übersetzung S.171f und 179). Sernov schildert diese Entwicklung ausführlich. Wichtig hier ist vor allen Dingen die Tatsache, daß Solovjovs theokratische Idee und seine Sehnsucht nach der всеединство ("All-einheit) in der Geschichte auf der optimistischen Ansicht, gute Kräfte seien in der Welt am Wirken, und das Böse bzw. Der Böse sei entmachtet. Nach Sernov ist ihm offenbar auf der zweiten Ägyptenreise die Macht des Bösen dergestalt begegnet, daß er sich fortan von seinen früheren utopischen Ideen distanzierte und die Verwirklichung der utopischen Idee als Ende der Geschichte proklamiert. In diesem Zusammenhang ist ihm die Wirklichkeit des Antichristen - der sich ja im Guten verkleidet! - bewußt geworden. Seine frühe theokratische Idee war also der des Staatsabsolutismus, die vom Bösen in der Welt ausging, gerade entgegengesetzt, und der Zusammenstoß mit Pobjedonoscev, der im vorigen Kapitel erwähnt wurde, verursachte in ihm ein tiefes Mißtrauen zur orthodoxen Kirche (Zernov, Three Russian Prophets, S. 126f, 132, 148-150).

nung nicht jenes alten Bösen, sondern eines neuen Bösen, des Bösen des künftigen Aons, das noch schrecklicher sein wird als das Böse des vergangenen. Im Künftigen steht ein noch nie dagewesener Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, Gott und Teufel, Licht und Finsternis bevor. Der Sinn der Geschichte liegt in der Entdeckung dieser gegensätzlichen Elemente, in ihrem Antagonismus und im endgültigen Zusammenstoß des einen und des anderen Elementes beschlossen."³⁹ Die Fortbewegung der Geschichte ist nicht "tragisch" weil etwas Unvorhergesehenes eingetreten ist. Die bereits in der Gottheit wurzelnde Tragödie ist geradezu der sinngebende Faktor der Geschichte. Ohne Kampf, ohne hin und her, ohne echte Bewegung und Passion, ohne Drama wäre der Weltlauf Harmonie, aber nicht Geschichte. Er hätte weder Anfang noch Ende, er würde sich im Kreis drehen ohne je irgendwohin zu gelangen. Insofern ist das tragische Element nicht Unglück im Sinne von "Unfall", sondern vielmehr Schicksal im Sinne von dem Ziel, das schon am Anfang des Weges der Geschichte unausweichlich feststeht. Die Rede von der Schöpfung, vom Anfang der Geschichte, beinhaltet für Berdjaev in sich schon den Gedanken vom Ende der Geschichte, von der Apokalypse.

Hermann Gunkel⁴⁰ und nach ihm Claus Westermann⁴¹ haben den biblischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Apokalyptik, zwischen Werden, Vergehen und Neuwerden erkannt, ihre Untersuchungen stehen aber noch relativ einsam da,⁴² und auch sie lassen die von ihnen selbst gestellte Frage nach dem "Wie" dieses Zusammenhangs noch offen. Berdjaev hat von der denkerischen Notwendigkeit her - gewiß angespornt durch den von ihm erkannten biblischen Zusammenhang - die Unabdingbarkeit des Eschatons für ein Geschichtsbewußtsein gespürt und so seine Geschichtsphilosophie intuitiv als Eschatologie ausgeführt. Und weil seine Eschatologie von dem christlichen Glauben an den wiederkommenden Christus geprägt ist, ist sie keineswegs nihilistisch. Im Gegenteil, was auf die Geschichte

39) Смысл истории S.244f.

40) H.Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895 (1921²).

41) Cl.Westermann, Anfang und Ende der Bibel, Stuttgart 1969.

42) Diesen Hinweis verdanken wir W.Gage, Dallas, Texas.

der Welt und der Menschheit bis zum Eschaton als Pessimismus gedeutet werden könnte, ist in Wahrheit Optimismus, wo das Eschaton im Blickfeld ist. Berdjaev schreibt in diesem gleichen Zusammenhang in "Der Sinn der Geschichte", also mehr als ein Jahrzehnt vor der bereits zitierten Stelle aus "Das Schicksal des Menschen in der gegenwärtigen Welt"⁴³, "diese pessimistische Metaphysik der Geschichte ist, im letzten und tiefen Sinne des Wortes, optimistischer als die für alles Lebende trostlose und todbringende Lehre vom Fortschritt".⁴⁴

Nach alledem könnte der Eindruck entstehen, Berdjaev wolle sich also nun doch in sein "mystisches Schneckenhäuschen" zurückziehen und Abschied nehmen von dieser bösen Welt - wir kariieren bewußt - bis der Erlöser eine neue Welt bringt, er würde in geradezu zynischer Weise gerade im Schlechtesten das Gute sehen wollen, und würde sich so intensiv mit der Geschichte beschäftigen, nur damit er sie negieren könne.⁴⁵ Obwohl von unserer Untersuchung als Ganzem her klar sein dürfte, daß dieser Eindruck trügt, so kann das noch präzisiert und näher begründet werden, indem wir nach der konkreten eschatologischen Vorstellung Berdjaevs fragen. Das Berdjaev eschatologisch denkt, sagt noch nicht sehr viel über seine damit verbundenen Vorstellungen. Es gibt ja bekanntlich ein ganzes Spektrum verschiedener eschatologischer Verständnisse, als Beispiel seien nur Schweitzer ("konsequente Eschatologie") und Dodd ("realised eschatology") sowie Bultmann (existenzphilosophische Umdeutung der urchristlichen Eschatologie) genannt. Berdjaevs Eschatologie wird von einer symbolischen (realistischer Symbolismus!) und immanenten Interpretation der Apokalypse geprägt.⁴⁶ Das heißt, daß "die äußere Apoka-

43) s.o. Anm. 36.

44) aaO S.247.

45) Berdjaev selbst schreibt in seiner Autobiographie: "In meinem Verständnis und Erleben des Christentums war immer ein starkes eschatologisches Element. Aber ich fühlte mich nie auf der Höhe des eschatologischen Bewußtseins, das große Gespanntheit, Aktivität (und) ganze Verausgabung verlangt. Ich kann nicht sagen, daß ich die "Welt" liebte, kann nicht sagen, daß ich mich von der "Welt" verführen ließ. Aber mein Mark und Bein (душевные оболочки, wörtl. "Seelenhäute") wurden durchdrungen von der "Welt", besonders durch ihre Eindrücke, ich erreichte nie eine genügende Befreiung von der "Welt". (Самопознание S.197).

46) Смысл истории S.245.

lyptik nur der symbolisch-bedingte Ausdruck der inneren Apokalypse des menschlichen Geistes ist und in ihr wird nur von dem Schicksal unseres Weltäons, aber nicht vom Schicksal der letzten Tiefe des Seins, gesprochen."⁴⁷ Neben der Epoche des Gesetzes, in der der Vater offenbar wird, und der der Erlösung, in der der Sohn wirkt, existiert nunmehr - durchaus gleichzeitig mit den beiden anderen Epochen - die des Geistes, in der der Geist im Menschen als Schöpfer offenbar wird.⁴⁹ Es ist "mit dieser dritten schöpferischen religiösen Epoche", daß "das Bewußtsein des Endes, die eschatologische Perspektive des Lebens" "verbunden ist".⁵⁰ Diese ist die Epoche, die der Wiederkunft Christi vorausgeht, sein Kommen in Kraft und Herrlichkeit ist für Berdjaev schon in diesem Werk "Der Sinn der Geschichte" an den schöpferischen Akt des Menschen - an die "aktive anthropologische Offenbarung" gebunden.⁵¹ Das ist eine Grundeinstellung, die Berdjaev noch in seinen späten Jahren vertreten hat, auch nach den vielen Enttäuschungen und Ernüchterungen, die er im Blick auf das Russland nach der Revolution und dem Ersten Weltkrieg und im Blick auf die ganze Welt in und nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges innerlich erlebte. In seiner Autobiographie nimmt er noch Bezug auf diese vor Jahrzehnten von ihm vertretene Ansicht: "Schon in meinem Buch "Der Sinn des Schaffens"...äußerte ich den Gedanken vom schöpferisch-aktiven Verständnis der Apokalypse. Die Wiederkunft Christi ist abhängig vom schöpferischen Akt des Menschen. Der Mensch ist berufen, die Wiederkunft vorzubereiten, er muß ihr aktiv entgegengehen. Das passive Erwarten im Grauen und in Niedergeschlagenheit des Einbruchs eines schrecklichen Endes kann die Wiederkunft nicht vorbereiten, - es bereitet nur ein schreckliches Gericht vor...Die Apokalypse darf nicht verstanden werden als fatum. Das Ende der Geschichte, das Ende der Welt, ist nicht fatal. Das Ende ist Gott-Menschensache, die nicht vollbracht werden kann ohne menschliche Freiheit, es ist 'gemeinsame Sache', zu der der Mensch berufen

47) ebd.

48) aaO S.312.

49) ebd.S.312ff.

50) ebd.S.327.

51) ebd.

ist. Darum verteidige ich einen schöpferisch-aktiven Eschatologismus. Der Übergang vom historischen Christentum, das in der Vergangenheit vergeht, zum eschatologischen Christentum, dem auch allein das Kommende gehört, muß nicht das Anwachsen der Passivität bedeuten, sondern das Anwachsen der Aktivität, nicht das Anwachsen der Angst, sondern das anwachsen der Kühnheit."⁵² Es ist nicht zu übersehen, daß *dieser* Äon, unsere Weltzeit, für Berdjaev eine ungeheuerere Bedeutung hat. Er ist nicht "weltfremd" und steht der Welt nicht radikal ablehnend gegenüber. Diese Welt hat einen positiven Sinn, der darin liegt, daß die Epoche des Geistes hier anbrechen kann um die Transfiguration der Welt und das Ende der Geschichte herbeizuführen bzw. vorzubereiten. Einen anderen Sinn kann es für Berdjaev in dieser Welt nicht geben. Aber dieser Sinn motiviert. Er gibt ein Ziel, das erstrebenswert ist, er löst schöpferische Bewegung aus. Von dieser die Welt transzendierenden Sinngebung lebt Berdjaevs Engagement mit dieser Welt. Die *Metaphysik* bleibt nicht ohne Bedeutung für die φύσις, und die *Metahistorie* wird wirksam in der Geschichte⁵³. Die von vielen Forschern gespürte Schwierigkeit, die Mystik Berdjaevs in Einklang zu bringen mit seiner Weltzugewandtheit und seinem Geschichtsinteresse kann nicht gelöst werden durch eine Relativierung eines dieser beiden Elemente zugunsten des anderen - wie immer wieder zu beobachten ist - , sondern verlangt die Berücksichtigung der Begründung des Sinnes der Geschichte, und diese liegt in der eschatologischen Kreativität, die die Offenbarung des Menschen vor Gott und die Transfiguration der Welt bewirkt, so daß die Kommunion zwischen Mensch und Gott möglich wird und die Sehnsucht Gottes, die die Geschichte ins Rollen brachte, erfüllt werden kann.

Das bringt Berdjaev noch radikaler zum Ausdruck in der Fortsetzung des eben zitierten Abschnittes aus seiner Autobiographie, in dem er behauptet, daß auch die Moral (hier im Sinne von "Ethik") allein eschatologisch begründet werden kann; mit anderen Worten, es gäbe sonst keinen Grund für ein moralisches Handeln,

52) aaO S.326f.

53) vgl.o.S.98 . Auch die Menschwerdung Jesu wird als Einbruch aus der Metahistorie in die Geschichte verstanden.

was ja im Zusammenhang seiner Lösung der Sinnfrage auch einleuchtet. Er schreibt: "Es ist notwendig, die Eschatologie schöpferisch-aktiv zu verstehen. Ich gehe so weit, daß ich nur die Existenz einer eschatologischen Moral bejahe. In jedem moralischen Akt, (in jedem) Akt der Liebe, der Barmherzigkeit, des Opfers, rückt das Ende dieser Welt, in der Haß, Grausamkeit, Eigennutz herrscht, vor. In jedem schöpferischen Akt rückt das Ende dieser Welt, in der Notwendigkeit, Trägheit, Fesselung herrscht, vor, und eine neue Welt, eine 'andere' Welt kommt auf. Der Mensch vollbringt stets Akte eschatologischen Charakters, (er) beendet diese Welt, verläßt sie, tritt in eine andere Welt hinein. Er beendet diese Welt auch im Augenblick der Betrachtung, beendet sie in der schöpferischen Erkenntnis. Dieses schöpferische Ende bedeutet immer den Sieg über die Exteriorisation, (über) Verobjektivierung. Gott ist befreiende, erleuchtende und transfigurierende Macht, aber nicht strafende (Macht), die Vergeltung austeilt und Gewalt antut. Aber die Strafe, die Vergeltung und Knechtung, ist die immanente Frucht der Finsternis des Menschen und der Welt. Und darum ist das Ende ein doppeltes. Das fatum des schrecklichen Gerichts und Untergangs ist das Ende des Weges, der von Gott und Christus abfällt, das Ende der Finsternis und der Knechtschaft. Aber das andere, Göttliche Ende ist Sache der Freiheit, und nicht des fatums. Fatal ist nur das Böse in seinen Resultaten. Und die Apokalypse schildert diese Fatalität des Bösen. Das Ende aber, zu dem die schöpferische Freiheit führt, bleibt bestehen wie verhüllt, verborgen. Die Welt fliegt jetzt in ihren Untergang hinein, ein solches ist das Gesetz dieser Welt, aber das bedeutet nicht den fatalen Untergang des Menschen und des original Göttlichen der Welt, für das immer der Weg der Freiheit und der Gnade bestehen bleibt...Aber das Reich Gottes wird auch eintreffen aus der menschlichen Freiheit, aus der schöpferischen Aktivität des Menschen...Das eschatologische Bewußtsein bedeutet der Übergang von der Geschichte zur Metahistorie."⁵⁴

54) aaO S.327f.

Bemühen wir uns, das, was Berdjaev hier schreibt, aufgrund des von uns bisher Herausgearbeiteten noch gedanklich nachzuvollziehen, so ergibt sich für unser Verständnis folgendes Problem: das Ende der Welt und der Geschichte, das Eschaton, soll einerseits ein historisches Faktum am Ende der Zeit sein, auf der anderen Seite ist aber das Eschaton eine immanente Größe, die immer wieder und überall im schöpferischen Handeln anbricht und dort eine neue Welt entstehen läßt. Wir meinen aber, daß Berdjaev etwas von der dem Neuen Testament eigenen Spannung in der Eschatologie und der damit verbundenen Pneumatologie mit seiner Vorstellung bewahrt. Die immanente Realität des Eschatons und des Reiches des Geistes hat etwas vom "Angeld-" und "Unterpfandcharakter" der Pneumatologie der Urchristenheit. Er weiß um das "noch nicht", aber er weiß genauso um das "jetzt schon". Sein Buch "Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar" geht eingehend auf diese Spannung ein. Zu den wichtigsten Voraussetzungen, die ein Ertragen dieser Spannung möglich machen, gehört es diesem Buch zufolge, daß das Christentum verstanden wird als "Religion der Verwirklichung des Reiches Gottes", und zwar auf dreifachem Wege, durch die individuelle, durch die soziale und durch die kosmische Transfiguration.⁵⁵ Das Reich Gottes muß zuerst auf individuellem Wege verwirklicht werden. Dieser Gedanke hat zur Folge, daß einerseits die Person im schöpferischen Handeln, in der schöpferischen Erkenntnis und in der tätigen Liebe bereits das Reich Gottes verwirklicht. Die Person muß also diese "neue Welt" bereits erfahren. Sie tut dies auf der *via negativa*, indem sie in diesem Handeln und in der Erkenntnis diese Welt überwindet, sie "beendet" und am Reich des Geistes partizipiert. Aber sie erfährt dieses Reich eben nur "individuell" - allenfalls in der Kommunion mit anderen "Ichs" (Berdjaev gebraucht nicht gern die Bezeichnung "Individuum" weil sie ihm zu "monadenhaft" ist). Das Reich Gottes wird aber andererseits auch "sozial" und "kosmisch" verwirklicht. Das heißt zunächst, daß der Einzelne das Reich Got-

55) aaO S.80.

tes eben noch nicht in seiner vollends verwirklichten Form erfahren kann. Das heißt, daß noch etwas aussteht. Es ist ja auch die Aufgabe der Kirche, durch ihr transfigurierendes Handeln die Wiederkunft Christi vorzubereiten. Erst mit seinem Kommen wird die soziale Verwirklichung erreicht, und erst mit der Verwandlung der Materie - mit der Neuschöpfung - wird die kosmische Herstellung des Reiches Gottes verwirklicht werden. Berdjaev befindet sich nahe bei dem Zeugnis des zweiten Petrusbriefes, der die Christenheit dazu ermahnt, die Ankunft des Tages Gottes, der die Elemente in Gluthitze auflösen und vernichten wird, eine neue Erde und einen neuen Himmel, in denen Gerechtigkeit wohnt, bringen wird, zu erwarten und beschleunigen(!) (2.Petr.3, bes. V.12f). Er weiß sich aber mit diesem Brief (3,15f) dem Apostel Paulus verbunden, der sagen konnte: "Ist jemand in Christus, so ist er eine καινή κτίσις - eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, ein Neues ist geworden". Diese biblische Spannung läßt Berdjaev stehen, ihm liegt es nicht daran, sie logisch aufzuheben - die Erfahrung des neuen Lebens macht ihm eine futuristische Eschatologie unmöglich, das schöpferische Leben des Gottmenschentums ist ihm eine Realität; die Hoffnung auf die endzeitliche Verwirklichung des Reiches Gottes und der Neuschöpfung hält er fest.

Mit alledem im Blickfeld ist es einfacher zu verstehen, warum Berdjaev, der sich selbst zur Existenzphilosophie rechnen konnte, es für angemessener erachtet hat, seine Philosophie eine "Philosophie des Geistes und in noch größerem Maße eine Philosophie des Eschatologischen" zu nennen.⁵⁶ Er deutet das Eschaton nicht in ein existenzphilosophisches Geschehen um, das Eschaton bleibt bei aller immanenten Erfahrbarkeit durch die individuelle Person doch auch ein historisches Faktum. Weil der Mensch - das Gottmenschentum - in sich transzendent ist und kommunizieren kann, kann auch selbstverständlicherweise das Jenseits im Diesseits erfahren werden. Anders ausgedrückt, der Mensch kann vom Diesseits aus das Diesseitige überwinden und am Jenseitigen teilhaben, partizipieren. Der Kommuniionsbegriff

56) ebd.S.20.

spielt hier eine sehr wichtige Rolle, und zwar in einer zweifachen Hinsicht. Einmal ermöglicht die Vorstellung von der Teilhabe die innere Verträglichkeit der eschatologischen Spannung. Der Gedanke von der Teilhabe setzt ja eine Trennung voraus - nur von außerhalb her kann an etwas teilgenommen werden, die Identität von "Reich Gottes" und "Reich des Caesar" wird undenkbar gemacht. Der Kommunionsgedanke setzt die Trennung voraus und überwindet diese zwar *realiter*, aber nicht *totaliter*. Die Kommunion hebt gerade nicht die Trennung auf, sondern überwindet sie. Zum andern ermöglicht der Kommunionsgedanke diese eschatologische Spannung, indem er das Ziel der Geschichte bereits in der Kommunion des Menschen mit Gott in Erfüllung gehen läßt auf der individuellen Ebene. Für Berdjaev geht die Geschichte real zuende dort, wo das Ziel der Geschichte erreicht ist in der gegenseitigen Offenbarung des Menschen und Gottes, wo Gott zu seinem "Anderen" findet⁵⁷. Darum wird die Welt im schöpferischen Handeln der Offenbarung des Menschen und des Geistes im Menschen "beendet". Der Mensch wird dann einer neuen Wirklichkeit teilhaftig, aber so, daß seine Zugehörigkeit zu diesem "Reich des Caesar" nicht aufgehoben wird. Das Reich des Caesar wird als "Reich" erst zu existieren aufhören, wenn Jesus der Christus wiederkommt und die soziale Verwirklichung des Reiches Gottes herbeiführt, ja im Grunde wird das erst dann geschehen können, wenn auch die Materie transfiguriert wird in der kosmischen Verwirklichung des Reiches des Geistes. So erweist sich der Kommunionsgedanke und das sakramental-philosophische Denken um den Kommuniions-, Mysterions- und Transfigurationsbegriff als unerläßlich für den Gesamtzusammenhang von Berdjaevs Denken.

57) Zur Bestimmung des Begriffes "Gottes Andere" vgl. noch ebd.S.22.

3. TEIL

VERSUCH EINES DIALOGS

I. Zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch

Das *Mysterion* ist für die protestantische Theologie wieder interessant geworden. Als ein gewichtiger Zeuge dafür dient Eberhard Jüngel. Er überschreibt seine Gotteslehre "Gott als Geheimnis der Welt" (Tübingen 1977, 1978³) und schreibt dazu im Vorwort zur ersten und zweiten Auflage: "Eine ganze Dimension, nämlich die des Geheimnisses sei dem neueren Protestantismus - aber doch auch der ihm verwandten neueren Philosophie - abhandeln gekommen, hat Karl Barth einst kritisch konstatiert. Zurückgewonnen werden kann sie allerdings nur aufgrund gemachter Erfahrungen mit Gott, die wenn sie einmal gemacht worden sind, danach verlangen, als 'öffentlich Geheimnis' erzählt und ergriffen zu werden...Die für den christlichen Glauben kennzeichnende Erfahrung, die es erlaubt, Gott als Geheimnis der Welt zu denken und zu erzählen, ist eine durch das Wort vom Kreuz ermöglichte Erfahrung mit der Erfahrung." (aaO S.XIII). Es ist also offenbar bei diesem Ansatz, daß das Geheimnis nicht das Unzugängliche ist oder als solches gedacht wird, sondern daß es zum Bereich des Erfahrbaren gehört. Das ist zunächst die Grundlage, die ein Vergleich mit dem Ansatz Berdjajevs sinnvoll und möglich macht. Dazu kommt, daß diese Erfahrung christozentrisch ist, was einen weiteren Berührungspunkt darstellt. Schließlich definiert Jüngel diese christozentrisch bedingte Erfahrung Gottes als Geheimnis als Erfahrung der Liebe: "Als Liebe ist er (Gott) das Geheimnis der Welt" (ebd.S.XV). Und mit diesem Geheimnis der Liebe hängt auch Jüngels Bekenntnis zur Freiheit zusammen: "Daß der Mensch als ein der Unfreiheit ausgesetztes und sich ihr immer wieder selbst aussetzendes Wesen dennoch zur Freiheit bestimmt ist, daß er sowohl in seiner Unfreiheit wie in seiner Freiheit und in dieser erst recht auf Gott bezogen ist, ist die Grundüberzeugung einer jeden gegenwärtigen Theologie von Gewicht" (ebd.S.XVI).

Darf man diesem zuletzt zitierten Satz eine allgemeine Geltung im Sinne der *communis opinio* zuerkennen, dann wird deutlich, welche Bedeutung gerade Berdjajevs Denken für die Theologie von

heute haben könnte. Dies gilt gerade auch im Blick auf das Mysterion selbst bei Berdjaev, wenn Jüngel schreibt: "Das negative Verständnis von Mysterium hat weitreichende theologische Implikationen...Jedes Wort wäre zuviel für Gott, weil jeder Gedanke für ihn zu wenig wäre. Einwände gegen diese Konsequenz müssen jedoch zwangsläufig - wenn sie nicht zugleich den zugrunde liegenden Begriff von Mysterium neu zu denken versuchen - den Geheimnischarakter Gottes in Frage stellen und, um von Gott vernünftig reden zu können, einen geheimnislosen Gott postulieren" (ebd.S.342). Berdjaev hat vermocht, den Begriff "Mysterium" neu - vielleicht wieder neu - zu denken, und zwar so, daß er weder ausschließlich negativ noch ausschließlich positiv "denkt", denn für ihn ist das Mysterium zutiefst das "Mysterion" der christlichen Botschaft, das sich als solches weder der Vernunft öffnet, noch sich der Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit der Gemeinde Jesu Christi entzieht. Berdjaev hat das "Geheimnis" im Spannungsfeld der Beziehung zwischen Тайна und Таинство, zwischen MYETHPION als *mysterium* und MYETHPION als *sacramentum* "gedacht", das ist die Grundlage seines sakramentalphilosophischen Denkens überhaupt. Die Erkenntnis ist ein Akt der Kommunion im Geiste, Geist natürlich als νοῦς und πνεῦμα verstanden, so daß die Erkenntnis ein schöpferischer Akt des (menschlichen) Geistes ist und bleibt, aber zugleich ein Kommunizieren am (göttlichen) Geist darstellt. Die Schwierigkeit des Rationalismus, nämlich die methodische Notwendigkeit sowohl der Einheit als auch der Unterschiedenheit von Gott und Mensch, wird hier überwunden durch den Partizipationsgedanken.¹

Seitdem Platon den Partizipationsgedanken in den Mittelpunkt seines Denkens stellte, ist er der Philosophie bekannt. Er wahrt die Erfahrung der ursprünglichen Einheit und Differenz des Seins u.a. in Gestalt des Urbild-Abbild-Verhältnisses. Er ist das Verbindende, das die Kluft (Riß oder Trennung: χωρισμός) zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Nichtseien-

1) Im Folgenden richten wir uns nach Puntel, "Partizipation", in: Sakramentum Mundi Bd.III, Freiburg i.B. 1969 Sp.1023-1029.

den, bzw. die Kluft zwischen dem beständig-immerwährenden Seienden (die Idee) und dem werdehaft-vergänglichen Seienden (ὄν γιγνόμενον) schließt. Dies ist wohl ein urgriechisches Schema, das auf einer Ontologie aufbaut, die rein gar nichts mit der biblischen "Daseinserfahrung" zu tun hat. Und dennoch ist der Teilhabegedanke in die neutestamentlichen Schriften aufgenommen worden, wie wir gesehen haben an 1.Korinther 10 (κοινωνία, μετοχή, ἔχειν) und noch an dem Begriff "Gotteskindschaft" (υἱοθεσία) und an Formeln wie "in" und "mit Christus" (ἐν/σὺν Χριστῷ), bleiben in (μένειν ἐν), sein in (εἶναι ἐν) sowie (μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ Hebräer 3,14) und (θεῶς κοινωνοὶ φύσεως 2.Petrus 1,4) deutlich wird. Die Frage ist also, wie dieses urgriechische Denkschema eine Anwendung im christlichen Bewußtsein finden kann, zumal die hier maßgeblichen Gedanken von der Gnade, der Freiheit und der Geschichte im griechischen Seinsverständnis überhaupt keinen Ort haben. Wir erinnern uns daran, daß gerade dies am griechischen Denken von Berdjaev bemängelt wird! Puntel verlangt darum von einer christlichen Rezeption des Gedankens, daß sie von der ewig-statischen Anschauungsweise der Griechen weggeht und die Partizipation als ein *Geschehen* auffasse, ja als *Geschichte* (aaO Sp.1027). Vor allen Dingen ist auch seine Folgerung von Interesse: die "Totalitäten" unserer Wirklichkeit müßten partizipativ aufgefaßt werden, d.h. als "Einheiten, deren Wesen oder Sinn sich erst durch die Herausstellung und Befreiung der 'Teile' (Differenten, Einzelne) in ihr Eigenes erfüllt. Werden die Totalitäten nicht partizipativ aufgefaßt, so bleiben sie entweder abstrakt und nichtssagend (wie etwa eine sich abkapselnde klerikalisierte Kirche), oder sie wandeln sich in *Totalitarismen*, insofern die Einzelnen nicht auf echte, d.h. partizipative Weise, sondern durch Zwang und Unterdrückung in das jeweilige Ganze eingefügt werden. Von daher ist die eminente Bedeutung des Partizipationsgedankens nicht nur für die Lösung spekulativer Fragen, sondern auch, ja in besonderer Weise, für die Bewältigung der konkreten Probleme von Kirche, Gesellschaft usw. zu ermessen." (ebd. Sp.1028). "Blickt man nun auf die christliche Erfahrung des "Ganzen", so erhellt, daß diese Geschichte

nicht irgendein anonymes Geschehen (etwa in der Form eines mythischen oder naturhaften "Geschehens"), sondern Ereignishaftigkeit, zu der wesentlich Freiheit gehört, besagt. Das solchermaßen durch Freiheit vermittelte, ermöglichte und getragene Geschehen ist die Enthüllung des Sinnes der Identitäts-Differenz von Gott und Mensch-Welt: je mehr Gott *als* Gott sich enthüllt, d.h., je größer die Differenz aufklafft, desto radikaler erweist sich sein Mensch und Welt ein- und umfassendes Walten, d.h. die von ihm selbst her waltende Einheit. Die einzigartige Originalität dieses sich den griechischen Partizipationsgedanken aneignenden biblisch-christlichen Wirklichkeitsverständnisses liegt in der Auffassung des Geschehens als eines radikal personal-freiheitlichen, wobei der Mensch deshalb als freiheitlicher Partner Gottes auftreten kann, weil er immer schon in die von Gott selbst *im Voraus* eröffnete freiheitliche Dialogsdimension eingelassen ist: Darin liegt der tiefste, nur christliche zu deutende Sinn von Partizipation. Somit enthüllt sich das "Ganze", von dem bisher auf unbestimmte Weise die Rede war, als jenes einzigartige und im Grunde einzige Geschehen von Selbst-mit-teilung Gottes und Teil-habe des Menschen, d.h. als jene ursprüngliche Einheit, die allererst die unermeßliche Differenz von Gott und Mensch-Welt zur Erscheinung und zum Austrag bringt" (ebd.Sp.1027f).

Diese Ausführungen Laurencio-Bruno Puntels zeigen einmal die Tragweite des partizipativen Denkens. Es wird nicht Zufall sein, daß "die Bewältigung der konkreten Probleme von Kirche, Gesellschaft usw." von hierher erwartet wird und darauf hinausläuft, daß diese als "Totalitäten" partizipativ gedacht werden müssen, um nicht in "Totalitarismen" zu entarten. Daß die klerikalisierte, nicht vom Partizipationsgedanken bestimmte Kirche "nichtssagend" ist, trifft mit der Berdjaevschen Analyse des im "sakramental-priesterlichen Geist" "erstarrten und verknöcherten Christentum", das nicht kommuniziert an der Gottheit und darum nicht in der Kommunion-Partizipation lebt, überein. Das ist aber nur eine Konsequenz. Ferner werden die Kategorien der Freiheit, der Person und der Geschichte in ihrer Notwendig-

keit und ihrer Möglichkeit für das christliche Denken ersichtlich. Der Partizipationsgedanke überwindet das Problem der Metaphysik, weil er dazu zwingt, Gott in seiner Freiheit und Geschichtsbezogenheit *persönlich* zu denken. Er gewährt Differenz und Einheit zwischen Gott und Mensch, indem er sie als Gegenüber und Partner, die einander nötig haben, auffaßt. Er überwindet den Monismus durch die Gewährung der Differenz, er überwindet den Dualismus durch die Gewährung der Einheit.

Berdjaev versucht indessen nicht den Partizipationsgedanken zu rationalisieren, er gehört für ihn zum Bereich des Persönlichen, das nicht im Rationalen aufgeht. Die Person gehört zum *Mysterion*, ja sie ist ein Mysterium, und zwar gerade in ihrer Bezogenheit auf die Freiheit und die Liebe. Ohne diese beiden ist die Person für Berdjaev nicht denkbar. Und so steht die Person in der Mitte des Mysterions. Weil es für die Person möglich ist zu kommunizieren im Sinne von partizipieren-teilhabe, kann es überhaupt das Mysterion erst geben. Berdjaev hat den Begriff "Mysterium" neu gedacht - *wieder* neu gedacht -, indem er ihn nicht von seiner *Mittelbarkeit* her gedacht hat, sondern von der Möglichkeit der *Teilhaftigkeit und des Teilhaftigseins* am Mysterion her verstand. In seinem Mysterionbegriff wiegt das sakramentale Element weit mehr als das geheimnisvoll-mysteriöse. Seine "Mystik" muß von hierher verstanden werden. Sein Partizipationsbegriff trägt nicht den platonischen Charakter der Begriffe μέθεξις, μετάληψις und μετοχή, sondern den christlichen Charakter der κοινωνία, der Teilhaftigkeit und der Kommunion an der Gottheit "in Christus", in dem "Leib Christi", die in der Teilhaftigkeit am *Laib* Christi zum Ausdruck kommt.

Unseres Erachtens liegt die besondere Bedeutung Berdjaevs für das theologische und philosophische Gespräch der Gegenwart hier in seiner Lösung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Wie seine Geschichtsphilosophie zeigt, ist dieses gegebene Verhältnis die Voraussetzung für ein Zusammendenken von Gott und Mensch: der ganze Sinn der mensch-weltlichen Existenz ist in der Bewegung innerhalb der Tiefen der Gottheit zu suchen, da

Gott die Welt und den Menschen aus seiner Sehnsucht nach einem "Anderen", nach einem echten Gegenüber in der Freiheit erschafft. Um zu gewährleisten, daß der "Andere", das Gegenüber Gottes ein wahres und wirkliches Gegenüber ist, muß er *frei sein*, die Freiheit muß seinem Sein primär sein. Nur unter dieser Voraussetzung wird das Sein des Gegenübers frei, an Gott teilzuhaben oder nicht teilzuhaben. Das ist nicht primär eine Frage der Willens- oder Wahlfreiheit.

Die Freiheit ist aber - wie die Bewegung in Gott selbst eine freie und tragische ist - an sich tragisch. Man hat an der Freiheit schwer zu tragen, sie ist das Schwerste, was es überhaupt gibt. Das wurde auch in Nairobi thematisiert, die Christenheit von heute merkt vielleicht deutlicher denn je, daß *libertas* und *securitas* sich widersprechende Werte sind. Die Seinsfreiheit, die die Willensfreiheit bei weitem überbietet, ist meontischen Charakters, sie ist sowohl Freiheit zum Guten als auch Freiheit zum Bösen, und zwar so, daß sie Gut und Böse selbst schafft. In der gefallenen Natur wird die Freiheit zum Bösen zur Freiheit, die sich selbst geknechtet hat und hält, sie wird selbst zur Notwendigkeit und hebt in ihrer knechtenden Wirkung auf den Menschen selbst die Seinsfreiheit, die die Ontologie des Menschen bestimmen sollte, auf. Der Gottmensch Jesus Christus, der aus dem Ungrund hervorgeht, bringt die Freiheit in der Form der Gnade wieder, und zwar so, daß der Mensch an seiner Seinsfreiheit partizipiert, an der Freiheit des vom "neuen Adam" herstammenden und entstehenden Gottmenschentums. Aber das christo- und staurozentrische Erlösungsverständnis Berdjaevs als die Schaffung der Basis, auf der die Geschichte in der gegenseitigen Offenbarung Gottes und des Menschen als die schöpferische Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen zuende kommen kann, weil Gott und Mensch in gegenseitiger Liebe vereint werden, bedeutet nicht eine *Theosis*¹ im Sinne der Aufhebung des Menschlichen am Menschen.

1) vgl. Vladimir Lossky aaO, bes.S.111-115,170-172,220f, der mit aller Deutlichkeit zeigt, daß es in der orthodoxen Theosislehre *nicht* um solch eine

Das Heil ist nicht sozusagen die *Identifizierung* des *Atman* mit dem *Brahman*. Es bedeutet nicht die *monistische* Aufhebung der Trennung zwischen Gott und Mensch, und zwar weder wie hier durch die Vergottung des Menschen, noch - wie später zu erörtern sein wird - durch die Vermenschlichung Gottes, sondern die Überwindung des Dualismus durch ein triadisch-trinitarisches Denken. Der Gott-Mensch Jesus Christus, die zweite Hypostase der Trinität, der "gezeugt durch den heiligen Geist, empfangen von der Jungfrau Maria" das göttliche Element des heiligen Geistes mit der menschlichen Natur in sich in zwei Naturen verbindet, überwindet die Trennung zwischen Gottheit und Menschheit, und zwar durch seinen Sieg über den Grund für die Trennung (Sünde), über das Resultat der Trennung (Tod) und über den Bewirker der Trennung (Teufel) in Kreuz und Auferstehung. Die Applikation der Zweinaturenlehre auf das Gottmenschentum wahrt das Menschliche am Gott-Menschen-tum. Der erlöste Mensch verliert seine Menschheit nicht wie bei den frühchristlich-gnostischen Schemata, die auf einer Vorstellung von der Rückkehr des Emanierten in das Pleroma beruhen. Die Menschlichkeit des Menschen, seine *Menschheit*, ist unantastbar. Sie ist notwendig, wenn der Mensch nicht Gott, sondern Gottes "Andere", sein Gegenüber sein soll. Diese Tatsache hat ihren Grund darin, daß die Menschlichkeit des Menschen ihn nicht von Gott trennt und *scheidet*, sondern ihn im Urbild-Abbild-Verhältnis an der Gottheit kommunizieren läßt und ihn in der Einheit mit Gott von Gott *unterscheidet*. Die Ebenbildlichkeit sagt eben nicht Identität, sondern in gewissem Sinne eine *communi(catio) idiomatum* aus: sie schafft die Voraussetzung für ein Miteinander von Gott und Mensch, für die Kommunion, für die *κοινωνία*-Teilhabe in der gegenseitigen Liebe.

Aufhebung des Menschlichen, Geschöpflichen am Menschen bei der "Vergöttlichung", in der er "Gott wird", sondern um die Teilhabe an der göttlichen Natur (2.Petr.1,4) in der Vereinigung mit Gott in seinen *Energien* (nicht in seiner *Wesenheit*) geht. "Der Mensch bleibt Geschöpf, wenn er auch durch die Gnade zu Gott wird, wie Christus Gott blieb, als Er Mensch wurde."(ebd.S.112). Bei uns in der westlichen Denktradition besteht die Gefahr, diesen Sachverhalt wegen unserer rationalisierenden Art des Theologisierens zu verkennen. Das "Mysterium" der "Identität-Verschiedenheit" (ebd.S.113), das die orthodoxe Trinitätslehre prägt, basiert auf der Unterscheidung zwischen "Wesenheit" und "Energien" in der göttlichen Natur und trifft so ebenfalls für die Theosis des Menschen zu. Der Mensch wird teilhaftig der göttlichen Natur, bleibt aber in seiner *Wesenheit* menschliches Geschöpf. Er wird "Gott", ohne daß er Gottes *Wesen* würde.s.o.S.90f.

II. Die Liebe als Verhältnis zwischen Gott und Mensch

Eine Interpretation der Liebe, die augenblicklich sehr stark - beispielsweise von den Tübinger Dogmatikern - propagiert wird, und zwar gerade als Begründung der Trinitätslehre, geht von Hegel aus. Sowohl W.Kasper auf römisch-katholischer Seite als E.Jüngel von der evangelischen Fakultät beziehen sich auf Hegels Auslegung (Interpretation) von 1.Joh.4,8 u.16 (Gott ist Liebe) für die Begründung ihres trinitarischen Gottesverständnisses.¹ H.Küng gab seinerseits seinen Vorarbeiten zu einer Christologie die Überschrift: "Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie" (Freiburg-Basel-Wien 1970). Aber auch J.Moltmann wird von der gleichen Problematik angetrieben in seinem Werk "Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie" (München 1972), auch wenn er das Geschehen in Gott selbst am Kreuz als Gott gegen Gott interpretiert und erst in der Auferstehung die völlige Feindschaft und Differenz zur innigsten Gemeinschaft Gottes mit Gott verwandelt sieht (aaO S.144-146, vgl.S.236-242). Kasper faßt seine Intention thesenartig so: *"Die innergöttliche Trinität ist sozusagen die transzendente Möglichkeitsbedingung der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. Sie ist nichts anderes als die konsequente Auslegung des Satzes 'Gott ist die Liebe' (1 Joh 4,8.16)".*² Jüngel ist in seiner trinitarischen Gotteslehre vom gleichen Interesse geleitet: "Im Grunde wollen alle Untersuchungen dieses Buches nichts anderes, als diesen Satz aus dem ersten Johannesbrief konsequent auslegen: Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8)".³ Das Wesentliche für diese Entwürfe am Hegel'schen Verständnis der Liebe scheint der Gedanke vom "innertrinitarischen Geschehen in Gott" zu sein, der eine "Gottesgeschichte" notwendig und plausibel macht.⁴ Grundlegend aber für Hegels Konzeption

1) W.Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1974 S.97; E.Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978³ S.511, vgl.S.50f, 72f, 122f, 430ff.

2) aaO S.218.

3) aaO S.XV.

4) vgl. etwa Moltmann aaO S.241f. Jüngel (aaO S.449 u.ö.) setzt Sein und Geschichte Gottes (als Geschichte der Liebe) gleich.

ist seine Verknüpfung des Personenbegriffs an den Subjektbegriff, der bestimmt wird durch das transsubjektive Geschehen der Liebe, wie am Beispiel Kaspers zu zeigen sein wird. Es geht uns im Folgenden darum, die Ähnlichkeit und Differenz, die zwischen einer von den "Denkmöglichkeiten Hegels" herkommenden Theologie und Berdjajevs religionsphilosophischem Ansatz bestehen, aufzuzeigen.

Kasper verbindet seinen theologischen Personbegriff mit dem philosophischen Hegels: "Die Einmaligkeit jedes einzelnen Ich impliziert nämlich eine Abgrenzung vom anderen Ich und damit einen Bezug zu ihm. Die Person ist darum nur in der dreifachen Relation: zu sich, zur Mitwelt und zur Umwelt. Sie ist bei sich, indem sie beim anderen ist. Konkret formuliert: Das Wesen der Person ist die Liebe. Hegel hat schon vor dem Personalismus unserer Tage (M.Buber, F.Ebner, F.Rosenzweig u.a.) dieses Grundgesetz der Person klar definiert." (aaO S.291).¹ Wenn aber das Wesen der Person die Liebe ist, dann muß im Blick auf die Aussage "Gott ist die Liebe" konsequenterweise die Person in irgendeinem Verhältnis zu Gott gesehen werden. Das trifft für Kasper zu: "Diese Relationen in der Horizontalen werden jedoch - und hier müssen wir den traditionellen Personenbegriff ein zweites Mal überschreiten - sozusagen gekreuzt und getragen durch die umgreifende Relation des Menschen zu Gott. Das gilt sowohl von der Einmaligkeit wie von der unbegrenzten Offenheit der Person. Die Einmaligkeit der Person verlangt unbedingte Annahme um ihrer selbst willen; das begründet ihre Heiligkeit und ihre unantastbare Würde. Hier leuchtet im Bedingten etwas schlechterdings Unbedingtes auf. In ihrer grenzenlosen Offenheit aber weist die Person über alles Begrenzte hinaus in das unendliche Geheimnis(!) Gottes hinein. Die Einmaligkeit wie die Offenheit der Person verlangen nach einem Grund; deshalb ist die Person nicht nur Verweis, sondern auch Teilhabe(!) am Wesen Gottes. Die Person des Menschen läßt sich also letztlich nur von Gott her und auf Gott hin definieren; Gott selbst gehört in die Definition der

1) So auch W.Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1972⁴ S.353, bzw.S.183, der trotz seiner Abgrenzung gegen Hegel (S.329 mit Anm.89) dessen Personbegriff i.S.v. Hingabe in der Persongemeinschaft weiterführt(S.346ff) aber stärker den Aspekt der Offenheit als den der Liebe betont (S.357ff).

menschlichen Person hinein. In diesem Sinn spricht die Schrift vom Menschen als 'Bild und Gleichnis' Gottes (Gen 1,27)" (aaO S.291f).

Es drängen sich bei diesen Sätzen mancherlei Beobachtungen auf. Wichtig ist zunächst die Verkoppelung der Begriffe *Person*, *Teilhabe*, *Liebe*, *Geheimnis* und *Gott*. Alles hängt hier - wie bei Berdjaev - engstens miteinander zusammen. Die Person ist nicht ein Individuum im Sinne der Leibniz'schen Monade, sondern geradezu das Gegenteil. Die Person ist - bei aller Einmaligkeit - das unbegrenzt Offene für Relationen in der "Horizontalen", weil sie das Offene ist in die Vertikale der Unendlichkeit des göttlichen Mysteriums hinein. Die menschliche Person kann hier nicht ohne Gott gedacht werden. Im Gegenteil, sie ist *Teilhabe* am Wesen Gottes, weil sie *wesenhaft Liebe* ist. Für uns ist vor allem interessant, daß diese Beziehung christologisch bestimmt wird. Kasper nimmt in diesem Zusammenhang das Anliegen der Urbildchristologie ernst, bewahrt sie aber - durchaus im Sinne Berdjaevs - vor einer Verflachung des Christus- und Gottesbegriffs: "Person ist wesentlich Vermittlung. Aufgrund seiner Persönlichkeit ist der Mensch eingespannt in der Horizontalen wie in der Vertikalen; er ist das Wesen der Mitte... Der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, dessen Vermittlung sich in der Person des Menschen als Frage und Hoffnung andeutet, kann vom Menschen her nicht übersprungen werden. Diese Vermittlung kann wesensgemäß nicht vom Menschen her, sondern nur von Gott her gelingen. Der Mensch ist in seiner Persönlichkeit nur die Grammatik, *potentia oboedientialis*, reine und passive Möglichkeit dieser Vermittlung. Ihre Verwirklichung bleibt ein *mysterium stricte dictum*... Die Vermittlung, wie sie in Jesus Christus geschehen ist, stellt keinen Widerspruch zum Wesen des Menschen dar, sondern ist dessen tiefste Erfüllung. Der Mensch ist in seiner Persönlichkeit gleichsam die unbestimmte Vermittlung zwischen Gott und Mensch; in Jesus Christus erlangt sie von Gott her ihre Bestimmung, ihre Fülle und Vollendung. Deshalb ist Jesus Christus in Person

das Heil des Menschen" (ebd.S.292f). Daß aber der Mensch als Person nur die "Grammatik", nur die *potentia oboedientialis* und darum die *passive* Möglichkeit der Vermittlung sein soll ist nicht im Sinne Berdjajevs. Es wäre auch zu fragen, ob es im Sinne Hegels ist, der hier bemüht wird um eine denkerische Lösung. Daß die Theologie nicht einfach die Philosophie Hegels repristinieren kann, dürfte deutlich sein. Aber es ist u.E. eine berechnete Frage, ob die unter ganz anderen Voraussetzungen konzipierten "Denkmöglichkeiten" Hegels so durch die Auflage der Passivität des Menschen in der Vermittlung, der als Person doch gerade wesentlich Vermittlung sein soll, und das kann nur heißen aktiv, in der Theologie Anwendung finden. Auf die theologische Kritik Hegels wird im Zusammenhang mit Jüngel noch zurückzukommen sein.¹

Freilich grenzt sich Kasper auch gegen Hegel ab ("Gottes Liebe ist kein nachrechenbares Prinzip, sondern unergründliches Geheimnis seiner Freiheit"(!)ebd.S.293) indem er unterstreicht, daß "Gott in seiner Liebe der freie Herr" ist (ebd.). (Jüngel sieht das etwas anders, insofern für ihn "der im traditionellen Gottesgedanken dominierende Begriff der göttlichen Herrschaft" "der das göttliche Wesen strenger aussagenden Bestimmung Gottes als Liebe radikal untergeordnet(!)" werden muß. aaO S.355). Daß aber die Christologie nicht nur von der Selbstmitteilung Gottes im Sohne ausgehen soll, sondern auch "von der Freiheit und Gnädigkeit dieser Selbstmitteilung im Heiligen Geist", da der Geist als "die transzendentaltheologische Ermöglichung einer freien Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte" zu gelten habe, bringt ihn in das Lager Hegels zurück (aaO S.297-300).

Aus alledem wird deutlich, daß für Kasper die Person vom Geist bestimmt ist, und zwar derart, daß die Person als unbestimmte Vermittlung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus von Gott her ihre Bestimmung erlangt durch den Heiligen Geist. Wurde schon konstatiert, daß die Person Teilhabe an dem Wesen Gottes sei, so führt Kasper noch aus, *wie* dies zu denken sei

1) s.u.S.217-219, 225f.

und "in welcher Weise Jesus das Heil der Welt ist; er ist der mit dem Heiligen Geist Erfüllte, an dessen Fülle wir im Geist teilnehmen. Heil ist also Teilhabe an dem in Jesus Christus offenbaren Leben Gottes durch den Heiligen Geist"¹, wobei noch zu bedenken wäre, daß, da Gottes Wesen Liebe sei², das Heil eben Teilhabe an der Liebe sein muß, ein Partizipieren an dem Leben Gottes und am Leben des Nächsten in der Liebe: *"Das Heil der Gottesherrschaft besteht darin, daß die sich selbst mitteilende Liebe Gottes im Menschen und durch den Menschen zur Herrschaft kommt. Die Liebe erweist sich als der Sinn des Seins. Nur in der Liebe finden Welt und Mensch ihre Erfüllung."*(ebd.S.102). Die letzten zwei Sätze könnten von Berdjaev stammen, der den Sinn der Geschichte und den Sinn des Seins darin sieht, daß Gott zu seinem Geliebten kommt, und der Geliebte in Freiheit auf den (Liebes-)Ruf Gottes antwortet. Nur in der Liebe zu Gott finden Welt und Mensch ihre Erfüllung und ihren Sinn. Aber in Anlehnung an Karl Rahner und in der Bindung an das metaphysische Prinzip der Kausalität lehnt Kasper eine mögliche Konsequenz des Gedankens der Selbsttranszendenz, nämlich die, die von Berdjaev gezogen wird, ab: daß das Nichts die Quelle des Seins, der Ungrund das Fundament des Grundes wäre. Kasper wählt die absolutistische Konsequenz des Gedankens, die die Selbsttranszendenz nur als Geschehen "in der Kraft der absoluten Seinsfülle" denken kann, Geschehen gefaßt als "Partizipation an einer schöpferischen Fülle des Seins" (ebd.S.69). Im Einklang mit diesem absoluten Seins- und Gottesbegriff, der von der Liebe her gefüllt wird, ist die Interpretation der Freiheit Gottes, die *"nicht als Grenze der menschlichen Freiheit, sondern als deren letzter Grund"* gesehen sein will (ebd.S.66). Bei aller bisher dargestellten Ähnlichkeit mit Berdjaevs Denken wird spätestens hier deutlich, worin der Unterschied besteht. Es gibt eine ungeheure Parallelität zwischen einer von Hegel bestimmten Theologie und Berdjaev in diesen Grundelementen - das werden wir noch deutlicher bei Eberhard Jüngel sehen -, die

1) ebd.S.302.

2) ebd.S.97f,218 u.ö.

aber nicht in einer eventuellen Abhängigkeit Berdjaevs von Hegel zu sehen ist, sonder darin, daß Hegel und Berdjaev beide von Jakob Böhme herkommen, wobei Berdjaev stark an der Lehre vom Ungrund festhielt und Hegel die Möglichkeit einer Bewegung in Gott mit seiner Option für die Kategorie des absoluten Geistes verband, um so mit dem mindestens ebenso schwerfälligen Denkergebnis eines sich bewegenden "Absoluten" ein genau entgegengesetztes Resultat zu haben. Die Parallelität verläuft darum auf zwei gänzlich verschiedenen Ebenen.¹

In seiner Schilderung "Hegels Vermittlung des atheistisch-neuzeitlichen Gefühls mit der christologischen Wahrheit vom Tode Gottes" bringt Jüngel den Begriff des "Gott-Menschen" mit in seine Ausführungen hinein, allerdings in einem dem Berdjaev'schen Gebrauch entgegengesetzten Sinn: "Gott hat sich auf das Tote als das ihm Fremdeste eingelassen und trägt nun die Signatur der Vergänglichkeit an sich. In der Wirklichkeit des Gott-Menschen geht Gott in die Geschichte ein und wird damit eine dem Vergehen ausgesetzte Wirklichkeit. Als solche geht sie jedoch nicht verloren, sondern gibt dem sich seiner selbst gewiß werdenden Geist seine an das Tote festhaltende Tiefe. Nur in der Einheit mit dem Toten ist der Geist lebendig und ist seine Lebendigkeit geistig. Nur so kommt es zur Versöhnung des Unendlichen mit dem Endlichen, daß das Unendliche die ganze Härte des Geschickes des Endlichen an sich selbst erträgt" (aaO S.103). Der Gott-Mensch wird hier - wie Gott überhaupt - von seiner Menschlichkeit her verstanden. Er bewirkt Versöhnung, nicht indem er den Tod überwindet im Sinne eines den Tod hinter sich Lassens, sondern gerade darin, daß er von nun an nur vom Tode her gedacht werden kann. Der Gott-Mensch oder die Menschwerdung Gottes muß als Tod Gottes interpretiert werden, sie "vollendet sich als Versöhnung des Geistes 'mit seiner Welt', und in der Gemeinde vollzieht sich diese Versöhnung als Wissen um sie" (ebd.). Die Versöhnung des Unendlichen mit dem Endlichen geschieht gerade *nicht* darin, daß das Endliche aufgehoben wird, sondern in der endgültigen Bindung des Unendlichen an das End-

1) s.u.S.226f.

liche. Die Geschichte wird nicht durchbrochen im Heilswerk Christi, ἀφθαρσία und ἀθανασία sind nicht das Ergebnis des Heilswerkes Christi für den Menschen, sondern in diesem kommt die Geschichtlichkeit Gottes zum Ausdruck: er in seiner Unendlichkeit bindet sich selbst an die Endlichkeit, das Unvergängliche bindet sich an das Vergängliche. Statt das Ende der Geschichte anzukündigen, macht der Gott-Mensch Jesus Christus die Zeit zu einem Faktor der Ewigkeit. "Der Tod Jesu Christi ist wahr als unmittelbare Gegenwart des durch diesen Tod zu seiner Gemeinde und so zu sich kommenden Geistes" (ebd. S.104). Hegel selbst will freilich nicht bei dieser Erkenntnis stehen bleiben. Das weiß Jüngel ebenso zu berichten wie zu kritisieren. Seine "theologische" Kritik an die "Philosophie" Hegels läuft auf die Anfrage hinaus, "ob Hegels neuer Versuch einer am Kreuzestod Jesu Christi orientierten Gotteslehre nicht doch zugleich die Restitution der alten Lehre ist, daß Gott Mensch wurde, damit der Mensch vergottet, damit er - kein Alcid, der sich vollendend als ein Gott, 'des Irdischen entkleidet, flammend sich vom Menschen scheidet', wohl aber ein seine Menschlichkeit zur wahren Göttlichkeit verarbeitender Geist - *ganz und gar Geist* wurde. Daß Gott in Jesus Christus Mensch wurde, um Gott und Mensch für immer definitiv zu unterscheiden - dieser fundamentale soteriologische Aspekt wird von Hegel gerade nicht zur Geltung gebracht, sondern in sein Gegenteil verkehrt. Hegels Gott braucht den Menschen, der eben dadurch selber göttlich wird" (ebd.S.124). Mit anderen Worten: "Hegels Bestimmung, daß es durch Menschwerdung und Tod Gottes zum Auferstehen eines die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in die Allgemeinheit wendenden absoluten Geistes komme, muß von der Theologie deshalb als Bedrohung des konkreten Seins Jesu Christi und der rechten Unterscheidung von Gott und Mensch bestritten werden. Das *theologische* Kriterium rechter Bestimmung der christologischen Einheit von göttlichem Wesen und menschlichem Wesen ist der Respekt vor der Einmaligkeit Jesu Christi und als deren Konsequenz die konkrete Unterscheidung von Gott und Mensch. Daß Gott nicht

ohne den Menschen zu sich selbst kommen will, setzt gerade einen bleibenden Unterschied zwischen dem menschlichen Gott und dem - menschlichen Menschen. Daß der Tod Jesu Christi die Nacht war, in der die Substanz verraten wurde und sich zum Subjekt machte, ist akzeptabel nur in dem Sinne, daß der *Mensch* durch diesen Tod zur stets neu zu bewährenden Freiheit eines Subjektes *befreit* wurde, dessen Würde eben darin besteht, nichts als ein Mensch - dem nichts Menschliches, aber alles Göttliche fremd ist - zu sein, während umgekehrt *Gott* als das in seiner Liebe *schon immer freie* Subjekt die tödliche Gottlosigkeit des Menschen am eigenen Sein erträgt und also in seiner Göttlichkeit auch menschlich ist." (ebd.S.127f).

Das ist die Ablehnung von Hegels neuzeitlich-westlichem Versuch einer philosophischen Interpretation der in sich zusammenhängenden Lehren der alten Kirche von der Zwei-Naturen-Lehre und der Trinitätslehre. Wo Jüngel sonst von den "Denkmöglichkeiten" Hegels abhängig ist, besonders was seine Interpretation der Liebe betrifft (als Grundlegung für das trinitarische Denken), und in manchem die Hegel'sche Weiterführung des lutherischen Denkens lobt, geht diese ihm hier zu weit: "Diese Fassung der Lehre von der *communicatio idiomatum* ist eine spezifisch lutherische Lehre." "Hegel scheint diese Antithese" (gemeint ist die zwischen Luthertum und Reformierten bestehende) "bekannt gewesen zu sein, wenn er sich für die Rede vom Tode Gottes auf ein *lutherisches* Lied beruft. Er ist sich mit dem Luthertum einig in der Bestreitung einer abstrakt bleibenden, ein wirkliches Geschehen zwischen göttlicher und menschlicher Natur ausschließenden Einheit der beiden Naturen in der Person Jesu Christi. Wenn Gott Mensch geworden ist, dann müssen göttliche und menschliche Natur in der Person Jesu Christi als miteinander kommunizierend gedacht werden, so daß ihre personale Einheit (*unio personalis*) als die differenzierte Einheit eines Geschehens zu verstehen ist. Diese Einheit ist nach lutherischer Auffassung jedoch streng auf die Person Jesu Christi begrenzt zu denken" (ebd.S.127). Bei Berdjaev nicht. Es ist ausgesprochen interessant, daß die Kritik Jüngels an

Hegel (nämlich: "Sei es nun, daß der Gott auf dem Wege zu sich selbst den Menschen verbraucht und im Akte solcher "Verarbeitung" zu sich erhebt, sei es, daß der Mensch in der Tiefe des Geistes den Gott verbraucht, um so, statt de profundis nach Gott zu schreien, sich selber e profundis zu seiner wahren Höhe zu erheben - am Ende hat einer den anderen verbraucht, verzehrt. Doch ganz egal, ob hier der Mensch als das Gott oder Gott als das den Menschen für sich selbst verbrauchende Wesen gedacht ist - es kommt wohl doch nur das letztere in Frage -, der konkrete Unterschied von Gott und Mensch ist auf jeden Fall bedroht. Demgegenüber käme es darauf an, im Gekreuzigten den menschlichen Gott zu erkennen, der darin gleichermaßen göttlich und menschlich ist, daß er dem Menschen verwehrt, Gott zu werden, und ihn dazu befreit, Mensch und nichts als Mensch zu sein." ebd.S.124f) auch die Berdjaevs an die gesamte deutsche Metaphysik des 19. Jahrhunderts ist: "Das Göttliche saugt das Menschliche auf", aber diese Kritik hat eine andere Seite: "das Mysterium der Gott-Menschheit verschwindet, wie sie bei Eckhart verschwindet"... (und das ist nun im Blick auf Jüngel besonders interessant) "Die letzte und interessanteste Erscheinung des Protestantismus in Europa - die Dialektische Theologie Karl Barths und seiner Gesinnungsgenossen befindet sich auf eben dieser Linie der Leugnung der Gottmenschheit. Für K.Barth ist Gott alles, der Mensch aber ist nichts. Und so stoßen wir auf ein Paradox, in dem sich alles in sein Gegenteil verwandelt. K.Barth ist ein Dualist, und nicht ein Monist, er behauptet einen Riß zwischen Gott und Mensch, einen Abgrund, der den Menschen von Gott scheidet. Aber wenn der Mensch nichts und Gott alles ist, gibt es eine einzige Realität, das ist eine andere, vertuschte Form des Monismus und ebenso des Pantheismus. Damit der Monismus und Pantheismus nicht notwendig wäre, müßte der Mensch kein Nichts sein, es müßte in ihm die Würde und Freiheit des Menschen sein."¹ Hat Berdjaev wirklich die Möglichkeiten und Grenzen des "Bar-

1) Экзистенциальная диалектика S.42f.

thianstvo"¹ erkannt, oder zeigt sich am Fall Jüngels (der bei aller Abgrenzung und Weiterführung im Blick auf Einzelnes bewußt von Barth her kommt) doch noch eine Möglichkeit, Gott so zu denken, daß er ohne den Menschen nicht gedacht werden kann und darum dem Menschen seine Würde und Freiheit, ja seine Menschlichkeit nicht beraubt? Ist hier ein Weg gefunden worden, der den als Dualismus verkleideten Monismus Barths überwindet?

Auch wenn Jüngel seine Gotteslehre von der Christologie - und zwar als Christologie des Gekreuzigten - herleitet, so will sie nicht als eine auf den Christus beschränkte Gotteslehre, die etwa die Gottheit oder Göttlichkeit Christi als den *Deus revelatus* im Gegensatz zum *Deus absconditus* ergründet, sondern weil Jesus das *Gleichnis Gottes* ist nach seinem Verständnis,² erschließt das, "was am Kreuz Jesu geschah", "die Tiefen der Gottheit": "Gott hat sich am Kreuz Jesu als Liebe definiert. Gott Liebe (1 Joh 4,8). Dieser Satz darf, obwohl er aufgrund des Todes Jesu formuliert wurde, nun freilich nicht so verstanden werden, als sei Gott in diesem Ereignis des Todes Jesu erst Liebe geworden. So verstanden wäre die Liebe ja eine Art Selbstentstellung Gottes. Was am Kreuz Jesu geschah, das ist in seiner Einmaligkeit ein die Tiefen der Gottheit erschließendes Geschehen. Das besondere eschatologische Ereignis der Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus ist zugleich das innerste Geheimnis des göttlichen Seins. In dem besonderen Ereignis der Identifikation Gottes mit dem Gekreuzigten äußert sich Gott als der, der schon immer in sich selber ist" (ebd.S. 298f). Diese Selbstdefinition Gottes als die Liebe, in der Gott schon immer in sich selbst ist, spiegelt für Jüngel ein innertrinitarisches Geschehen wider: "Dann ist Gott aber auch in sich selbst der sich Äußernde. Sein 'Innen' ist gerade eine Wendung nach 'Außen'. Gott kommuniziert mit sich selbst, ohne sich anderen vorzuenthalten. Als Liebe gibt er an seinem Leben - eben Leben der Liebe - Anteil. Seine Identifikation

1) "Barthianertum", so nannte Berdjaev gern die Schule Barths.

2) Interessanterweise kann für Pannenberg (aaO S.329 Anm.89) "auch Hegels Gedanke Gottes...nur den Wert eines hinter dem Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit zurückbleibenden Gleichnisses haben."

mit dem Menschen Jesus ist folglich als besonderes und einmaliges Geschehen die *Offenbarung des ewigen Seins Gottes*...Gott ist von Ewigkeit her so *bei sich selbst*, daß er für den Menschen ist" (ebd.S.299f). Hier kommt Jüngel dem Ansatz Berdjaevs sehr nahe: Gott ist derjenige, der, weil er ein liebendes Wesen ist, Kommunion braucht. Er gibt in der mitgeteilten Liebe Anteil an seinem Leben. Und dieser Gedankengang begründet - wie bei Berdjaev - sein Verständnis der Geschichte: "Um sich selbst nicht für sich selber allein zu haben, *schafft* Gott sich im Akt ursprünglicher Selbstmitteilung aus dem Nichts ein seiendes Gegenüber, dem er sich als Liebe mitteilen kann und im Akt des Erschaffens bereits in einer unwiderruflichen Weise mitgeteilt hat. Gott ist bereits in seinem Sein und daraufhin als der creator ex nihilo auf das Nichts bezogen. Gott ist Schöpfer aus Liebe und insofern Schöpfer aus dem Nichts. Dieser schöpferische *Akt* Gottes ist aber nichts anderes als Gottes *Sein*, das als solches *schöpferisches* Sein ist." "Das Gott Liebe ist, ist demnach der Grund dafür, daß überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts...weil Gott Liebe ist, sind wir" (ebd. S.302f). Das führt natürlich zur Ablehnung der Vorstellung von der Kategorie des Absoluten als Bezeichnung für das Wesen Gottes (ebd.S.304) und zur Bejahung sowohl der "innere(n) Bewegung des göttlichen Seins" (ebd.S.301) als auch der Möglichkeit der Anteilnahme am Sein Gottes (ebd.S.310f), das Geschichte und Liebe ist (ebd.S.428f u.ö). Doch daß Jüngel diese *Anteilnahme* am Sein Gottes nicht (platonisch) als Teilhabe (Partizipation) denkt, zeigt schon die Tatsache, daß - obwohl er bemüht ist, die Negativität der Vergänglichkeit im aristotelisch-thomistischen Verständnis der Aktualität zu überwinden durch die Verlagerung der Potenzialität in die Aktualität (und so die Potenzialität der Vergänglichkeit denkbar zu machen)¹ - er die als "*Analogie des Advent*" uminterpretierte *analogia entis* (die er im übrigen als die angemessenste Weise "Gott als den ganz Anderen zu respektieren" von ihrer Mißinterpre-

1) ebd.S.284ff, bes.S.290-292.

tation durch die Barthschule befreit in Übereinstimmung mit E.Przywara; ebd.S.388f) allein auf Jesus bezieht, der insofern das *Gleichnis Gottes* ist.

Hier liegt der letzte Grund für die bei aller formalen Ähnlichkeit bestehende inhaltliche Differenz zwischen dem Denken Jüngels und dem Berdjaevs. Gott gibt dem Menschen Anteil an seinem Leben, an seinem Sein, das als Geschichte der Liebe zu verstehen ist, aber der Mensch ist dabei *passiv*. Gott *gibt* ihm Anteil. Gott "kommt zu sich selbst" indem er zum Menschen in seiner Liebe kommt. Gott *ist* Liebe, und das gerade macht "die Differenz zwischen Gott und Mensch" aus, Gott *ist* Liebe, der Mensch *hat* sie nur (insofern Gott sie ihm in der Anteilnahme an seinem Sein und Leben gibt) (ebd.S.433). Jesus ist in seiner Gott-Menschheit das Gleichnis Gottes, das nicht Gottheit und Menschheit vereint, sondern sie voneinander scheidet.

Nach Jüngel hat "eine am Menschen Jesus orientierte Gotteslehre ...zweierlei herauszustellen: Gott kommt zwar von Gott und nur von Gott, er wird von niemandem und nichts als allein von sich selbst bestimmt; er selbst aber bestimmt sich dazu, nicht ohne den Menschen Gott zu sein. Das ist der Sinn der neutestamentlichen Aussagen von der Präexistenz des mit Jesus identifizierten Sohnes Gottes. Gott kommt also, wie die Tradition zu Recht behauptete, von sich aus zu sich selbst, ohne fremde Hilfe. Aber Gott kommt gemäß seiner eigenen Selbstbestimmung so zu sich selbst, daß er dabei zum Menschen kommt und daß es so überhaupt erst zum Menschen kommt. Gott kommt von Gott; aber er will nicht ohne uns zu sich selbst kommen. Gott kommt zu Gott - aber mit dem Menschen. Deshalb gehört schon zu Gottes Göttlichkeit seine Menschlichkeit. Das ist es, was die Theologie endlich(!) zu lernen hat" (ebd.S.47). Das hieße aber, daß die Theologie endlich eine "andere, vertuschte Form des Monismus und des Pantheismus" zu lernen hätte, denn hier ist immer noch bei allen Beschwörungen zum Gegenteil Gott alles und der Mensch nichts. Es gibt eine Realität: die Realität Gottes. Es gibt eine Bewegung: die Bewegung Gottes. Auch Jüngels Versuch, den

"Riß zwischen Gott und Mensch" bei Barth zu überbrücken unter der Wahrung des Menschseins des Menschen schlägt fehl, denn wenn Gott in seiner Göttlichkeit menschlich ist, dann ist der Mensch in seiner Menschlichkeit eben göttlich. Da hilft keine Beteuerung, daß durch die Offenbarung der Menschlichkeit Gottes am Kreuz es dem Menschen verwehrt sei, Gott zu werden und ihn dazu befreit, Mensch und nichts als Mensch zu sein, und daß dadurch ein bleibender Unterschied zwischen dem menschlichen Gott und dem menschlichen Menschen gesetzt wird. In Wirklichkeit braucht Jüngels menschlicher Gott - im Gegensatz zu Hegels - den Menschen nicht. Der versteckte Dualismus entpuppt sich als ein vertuschter Monismus. Das eigentliche Kommunizieren findet statt innerhalb der Trinität, der Mensch kriegt am Rande etwas mit - weil Gott es (zufällig?) so will. Dieses Dilemma des Dualismus, die in der neuzeitlichen Metaphysik immer wieder zur Aporie des Monismus geführt hat (das schildert Jüngel sehr eindrücklich) muß sich unseres Erachtens auch in der Theologie immer dort wiederholen, wo die Denknichtigkeit des Paradoxons der altkirchlichen Zweinaturenlehre mißachtet wird. Dabei wird man die Trinitätslehre nur aufgrund der geschichtlich erwachsenen Situation, die ihre Lehre als Explikation ihres Glaubens an die Präexistenz und Gottheit Jesu formulierte, und die wiederum die Grundlage für die auf sehr mühevollen Wege zustanden gekommene Zweinaturenlehre als die ihr gemäße Christologie abgab, auslegen können. Wenn die Zweinaturenlehre abgelehnt wird - auch nur implizit durch Nichtexplikation - wäre die richtige Konsequenz, hinter die Trinitätslehre zurückzugehen, wie es die liberale Theologie verlangt hatte. Erwehrt man sich aber - wie Jüngel es tut - "der die christologische Zwei-Naturen-Lehre prägenden Substanz-Metaphysik" als Ausdruck der "philosophischen Sprache ihrer Zeit" zugunsten eines christologischen Verständnisses geprägt vom "doppelt stellvertretenden Dasein Jesu Christi...dessen Menschsein und Gottsein nicht so sehr als zwei Seiten einer Person, sondern als zwei Pole einer letzten Differenz und Spannung..., die die eine gottmenschliche Person bestimmt"

(ebd.S.503 Anm.54), dann muß man sich die Frage gefallen lassen, warum man an das Ergebnis eines Denkweges festhält, der zu falschen Ergebnissen geführt hat, weil von der doppelten Formel des Tertullian abhängig war: *una persona, duæ substantiæ* (im Blick auf den Gott-Menschen); *tres personæ, una substantia* (im Blick auf die *trinitas* der Gottheit) und der auf dem in der Sache nicht zu Unrecht¹ nachgesagten Glaubensprinzip "*credo, quia absurdum*" mit basiert. Konsequenterweise müßte man fragen, ob nicht dann die ganze von Tertullian geprägte Vorstellung von der *unitas* in der *trinitas*² verworfen werden müßte. Eine "Neubegründung der Trinitätslehre", die eben "'einer anderen theologischen Begründung als der alten bedarf'" (Jüngel aaO S.507) scheint uns so wenig sinnvoll wie der Versuch nach Kopernikus und Galilei das Weltbild der Antike auf neuer Weise zu untermauern. Entweder ihre Analyse stimmt nicht und das alte Weltbild bleibt bestehen, oder sie stimmt doch und das alte Weltbild wird unbrauchbar, ein neues Weltbild wird fällig. Das Festhalten an das trinitarische Denken und Dogma ist nur insofern sinnvoll, als die es verursachende Begründung noch sinnvoll ist. Wenn das aber nicht der Fall ist, dann wird man am besten aufgrund der gegebenen Voraussetzungen ein *neues Denkmodell* entwerfen und nicht das alte auf neuen Wegen zu rechtfertigen suchen.

Wenn also nach Jüngel aufgrund der "Identifizierung Gottes mit dem Menschen Jesus" "der Mensch Jesus *das Gleichnis Gottes* ist" (ebd.S.394), wo bleibt da die Notwendigkeit trinitarischen Denkens? Hier bleibt uns Jüngel keineswegs eine Antwort schuldig: "Ohne die durch Hegel erarbeiteten Möglichkeiten ist... die ganze Theologie des 20. Jahrhunderts faktisch kaum denkbar. Dennoch wird man nicht behaupten können, daß diese Möglichkeiten *sachlich* schon hinreichend wahrgenommen oder gar verarbeitet worden wären. Hegels Rede vom Tode Gottes gebührt sachliche theologische Aufmerksamkeit" (ebd.S.83). An anderer Stelle kommt es aus der Abwehrstellung noch deutlicher heraus:

1) P.L. II Sp.761 A (de carne Christi V): "...non pudet, quia pudendum est... prorsus credibile est, quia ineptum est...certum est, quia impossibile...".

2) P.L. II Sp.157 B (ad. Praxeam II).

"Freilich soll und darf das Sein des dreieinigen Gottes nicht aus der Logik des Wesens der Liebe deduziert werden. Vielmehr wird das volle Verständnis des Satzes 'Gott ist Liebe' erst aus der Geschichte des Seins Gottes einsichtig, in der und als die er sein Subjektsein trinitarisch vollzieht. Doch auch das Verständnis der trinitarischen Geschichte als Liebesgeschichte setzt bereits ein Vorverständnis von Liebe voraus" (ebd.S.433). Das Vorverständnis ist maßgeblich, die Geschichte präzisiert sie.

Die Bedeutung Hegels für das so neubegründete trinitarische Gottesverständnis dürfte nunmehr ersichtlich sein. Indes ist gerade der Aspekt von Hegels Denken, der diese "Denkmöglichkeit" begründet, auf Böhme zurückzuführen. Gerhard Wehr, Ernst Benz folgend, sieht Elemente einer Böhme-Renaissance im deutschen Idealismus allgemein, wobei er den Vätern des schwäbischen Pietismus Johann Albrecht Bengel und vor allem Oetinger eine Vermittlerrolle in der Weitergabe des Böhme'schen Gedankengutes zuschreibt.¹ Zum Verhältnis Hegels zu Böhme (das sicherlich nicht - wie bei Berdjaev² - als geistig intim gelten kann) berichtet er: "In Böhmes Wirkungsgeschichte gehören neben Schelling und die Romantiker vor allem Hegel und Goethe hinein. Spricht Böhme von *Zeit und Ewigkeit*, von *äußerer und geistlicher innerer Welt*, genauer: von der Ewigkeit in der Zeit bzw. von der geistlichen Welt in der äußeren Welt, so ist es bei Hegel der Geist, 'das Absolute', das die Identität von Subjekt und Substanz, von Denken und Sein verbürgt."³ "Wenngleich Böhme noch nicht über die Denk- und Sprachmittel verfügte, die dem Philosophen des Idealismus zu Gebote standen, so ist er doch derselbe Schlüssel, mit dem Böhme und Hegel einer Wirklichkeits-erkenntnis das Tor öffnen. Der Hinweis auf die Licht-Finsternis- und die Gut-Böse-Polarität, die Böhme zum Schrecken aller orthodoxen Theologen bis in die Gottheit hinein verfolgt, begegnet bei Hegel, dann bei Marx und Engels und den Schülern der Links-Hegelianer, in anderer Form bei den 'dialektischen Theo-

1) G.Wehr, Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1975² S.128.

2) zur Bedeutung Böhmes für Berdjaev s.o.S.27, 63, 117, 188 mit Anm.20(Lit.) und 21, 217.

3) aaO S.130.

logen', als Denkmethode und Aussageweise wieder. Dies wird man festhalten müssen, auch wenn bei Marx, Engels, Lenin auf der einen, bei Karl Barth, Emil Brunner oder Eduard Thurneysen auf der anderen Seite von einer Nachwirkung Böhmeschen Denkens am allerwenigsten die Rede sein kann."¹ Diese Spannung, verursacht durch "Denkmethode" und "Denkmöglichkeit" in ihrem Verhältnis zum Denkergebnis, gilt ebenso für Jüngel, welcher hier gleichermaßen Hegel und Barth verpflichtet ist.

Es ist die Christologie, die im Mittelpunkt sowohl der Theologie Jüngels als auch der Religionsphilosophie Berdjaevs steht, die den Scheidepunkt zwischen den beiden in Vielem so ähnlich anmutenden Denkmustern darstellt. Sie gibt den gemeinsamen Hintergrund ab, auf dem der Kontrast besonders deutlich wird. Jüngels Christologie ist eine "Abbildchristologie", sie sagt etwas über Gott aus, nämlich seine Menschlichkeit. Sie ist exklusiv, sie trennt ein für allemal Gott und Mensch. Für sie ist Jesus - um es mit dem johanneischen Terminus zu sagen - der $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$. Berdjaevs Christologie gehört dagegen zum Typus der "Urbildchristologie", sie sagt nicht nur etwas über Gott, sondern vor allem auch etwas über den Menschen, den "neuen Adam" aus, nämlich seine Gottebenbildlichkeit. Sie ist inklusiv, sie beseitigt ein für allemal die Trennung zwischen Gott und Mensch, aber ohne dabei die Differenz zwischen Gott und Mensch aufzuheben, denn die Überwindung der Trennung geschieht in der Kommunion und der Transfiguration, aber nicht in der Verschmelzung. Für sie ist Jesus, - um es mit dem Terminus des Römerbriefes, des Kolosserbriefes, des Hebräerbriefes und der Offenbarung zu sagen - der $\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$. Freilich weiß Berdjaev um die Einmaligkeit des $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$, er nennt ihn den "absoluten Menschen", den "neuen Adam" und den "Sohn Gottes". Aber seine Einmaligkeit besteht zunächst einmal darin, daß er - natürlich unwiederholbar - der $\pi\rho\omega\tau\omicron\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$, der Erstling der neuen Schöpfung, der Erstling der von den Toten Auferstandenen ist. Die Einmaligkeit des Sohnesverhältnisses Jesu zu dem Vater schließt uns von diesem Verhältnis nicht aus, sondern ist die Ermöglichung für uns, Kinder Gottes zu sein. Bei Berdjaev ist die Chri-

1) ebd. S.130f. vgl. noch ebd.S.77.

stologie nicht primär Ausgangspunkt für die Gotteslehre, sondern für die Anthropologie. Für sein Verständnis ist das Gott-menschentum die reale Konsequenz des Erlösungswerkes des Gott-menschen. Das bedeutet aber, daß der Mensch als Gegenüber zu Gott in seiner Gottebenbildlichkeit seine besondere Würde hat und nicht eine passive Rolle in der Ermöglichung des Seins Gottes, der nach seinem Ratschluß beschlossen hätte, nicht zu sich zu kommen ohne den Menschen. Der Mensch steht für Berdjaev in freier Verantwortung Gott gegenüber und kann in seiner Ebenbildlichkeit den sehnächtigen Ruf Gottes, der aus Sehnsucht nach einem Gegenüber den Menschen geschaffen hat, vernehmen und auf ihn antworten. Die Bewegung, das "Pathos" läuft im Zwei-Bahn-Verkehr. Die Bewegung in der Gottheit, die Mensch und Welt aus dem Nichts entstehen ließ und so die Geschichte verursachte, kann für Berdjaev nie allein zum Ziel kommen. Sie nimmt den Menschen nicht einfach mit, ihr Impetus hinreißend, auf dem Weg zu sich selbst. Gottoktroziert sich nicht auf. Er kommt nicht zu sich selbst und hat sich nicht selbst, indem er - allein handelnd - sich dem Anderen "schenkt" und beim Anderen (unerbeten) ist. "Seine Selbsthabe ist" *nicht*, "das Geschehen ist" *nicht* "die Geschichte eines Sich-Verschenkens und insofern eben das Ende aller bloßen Selbsthabe. Als diese Geschichte ist er Gott" *nicht...*", diese *Geschichte der Liebe ist keineswegs* "'Gott selbst'" (gegen Jüngel S.449). Die Geschichte, die Gott als Initiator auch miterlebt, ist für Berdjaev vielmehr der Weg, den die Menschheit geht bis zu ihrer Erfüllung der antwortenden Liebe, bis sie auf den sehnächtigen Ruf ihres Schöpfers antwortet und der Lauf der Geschichte in der Kommunion zwischen Schöpfer und Geschöpf hergestellt wird. Die Aktivität des zum Gegenüber Gottes erlösten Menschen ist unerläßlich für die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch. Man könnte das durchaus im Sinne Berdjaevs so sagen, daß Gott beschlossen hat, nicht ohne den Menschen, nicht ohne ein Gegenüber Gott sein zu wollen. Das ist aber ein Drama, eine Tragödie, denn der Mensch hat sich allem Anschein nach entschlossen, ohne Gott Mensch zu sein. Das Geheimnis Gottes

und das seiner Liebe liegt nicht darin, "daß Liebender (Gott) und Geliebter (Gott) an ihrer gegenseitigen Liebe anderen *teilgeben*" (ebd.), sondern vielmehr darin, daß Gott dem Menschen in seiner Ebenbildlichkeit die Möglichkeit schenkt, in freier Liebe und im schöpferischen Handeln an sich *teilzuhaben*, an seinem Leben zu partizipieren-kommunizieren. Die allumfassende Gnade Gottes muß Berdjaevs Sicht zufolge von der Freiheit her interpretiert werden. Die Gnade Gottes, die sich in seiner Liebe zum Menschen und zur Welt äußert, kommt nicht zum Menschen wie eine alles sich ihr widersetzende beseitigende und mit Liebe erstickende Dampfwalze, sondern der Mensch wirkt aktiv - Berdjaev scheut sich nicht zu sagen *synergistisch* - in Geben und Nehmen der Liebe mit, er nimmt synergistisch an der Gnade, die sich als Freiheit äußert, teil. Die Gnade ist für ihn nicht Gegensatz zur Freiheit, diese beiden Wirklichkeiten lassen sich nur von ihrer Zusammengehörigkeit her verstehen. Der Gegensatz zur Gnade für ihn ist nicht die Freiheit, sondern die Notwendigkeit. Hat Jüngel die Nichtnotwendigkeit Gottes durch Überhöhung ("Gott ist mehr als notwendig"; ebd.S.30f u.ö.) konstatiert, dann ergibt sich darin eine Verkehrung ins Gegenteil von der Aporie der neuzeitlichen Metaphysik: der Mensch wird für das Sein Gottes notwendig, denn Gott hat beschlossen, nicht ohne den Menschen Gott zu sein. Das Sein des Menschen wird von der der Freiheit diametral entgegengesetzten Notwendigkeit bestimmt. Hier muß der Mensch ersticken unter der zermalmenden Last seiner Notwendigkeit für das Sein Gottes als Geschichte der Liebe. Er kann nicht frei lieben, die Einbahnstraße der göttlichen Liebesbewegung gibt ihm Anteil an der Liebe, die Gott ist. Gott kommt zu sich selbst, indem er zum Menschen kommt - wer könnte ihm dabei im Wege stehen? Das Sein Gottes, die Identität seines Wesens und seiner Existenz, seiner *essentia* und *existentia* bedingt einen Automatismus, der den Menschen in der Radikalität von Berdjaevs Sicht seiner Freiheit und Würde nicht ernst nimmt und ihn zur Notwendigkeit für ein bestimmtes Verständnis des göttlichen Seins macht. So ist auch leicht ersichtlich, daß es Jüngel - wie vor ihm Barth - mehr um Gottes

Freiheit (als Wesen seiner Macht) als um die Freiheit des Menschen geht¹, obwohl es ihm natürlich auch um diese geht. Aber "daß Gott und Mensch sich *in Freiheit begegnen*" (ebd.S. 267) rekurriert auf ein Verständnis der menschlichen Freiheit, das die *Selbstbestimmung* des menschlichen Ich ermöglicht, und nicht eine *Selbstbegründung* dessen. Die Freiheit ist - als Glaube - "Befreiung vom Zwang zur Selbstbegründung", ja "was überhaupt Freiheit genannt zu werden verdient, entscheidet sich an diesem Akt, in dem ein Ich sich auf ein anderes Ich so einläßt, daß dieses andere Ich genau das sein läßt, was es ist, um gerade so sein eigenes Ich selbst zu bestimmen" (ebd.S.220). Das heißt "Freiheit der Ansprechbarkeit", die den Menschen Mensch sein läßt. Gott läßt sich auf den Menschen ein, daß sich am Menschen neu bestimmt - der Mensch bleibt so, wie er ist: passiv. "Daß der Mensch von Gott angesprochen wird, macht ihn zu einem grundsätzlich *ansprechbaren Wesen*." Aus "dieser Freiheit der Ansprechbarkeit" "erklärt sich dann auch, daß der *Gehorsam*, mit dem der Mensch dem ihn ansprechenden Gott entspricht, indem er sich von ihm ansprechen und bestimmen läßt, eine *Verwirklichung von Freiheit* ist" (ebd.S.208). Dieser theologisch verlockende Gedanke läßt aber ebenfalls vermuten, daß es mit der Selbstbestimmung des Menschen nicht weit her und nicht so ernst gemeint ist. Der Mensch bestimmt sich selbst keineswegs positiv und aktiv, sondern allein auf negativem und passivem Wege². Er läßt sich als der Angesprochene von einem Ansprechenden bestimmen, darin besteht seine Selbstbestimmung. Darin besteht auch seine Unterschiedenheit vom Sein Gottes: "Daß der Mensch...nicht nur dem anderen, sondern auch sich selber entzogen ist, unterscheidet ihn von dem - ihm hinsichtlich des Ineinanders von Anwesenheit und Abwesenheit analogen - Sein Gottes" (ebd.S.82). Der Mensch kann sich selbst nur haben, bei sich selbst sein, indem er in der Liebe beim anderen *ist*, er kann sich nicht von sich aus selbst bestimmen, wie es nach Jüngel in seinem Ratschluß getan hat, indem er beschloß, nicht

1) ebd.S.20,26,35,45ff,50ff,300f.

2) vgl.außerdem noch ebd.S.184-186 zu Fichte.

ohne den Menschen Gott zu sein. Die Freiheit der "Selbstbestimmung" nach Jüngel ist in Wirklichkeit eine Freiheit der passiven Wahl, aber keine Freiheit des Seins. Aber ob es überhaupt noch eine echte *Wahl* gibt in diesem System, ist eine sich mit unausweichlicher Dringlichkeit stellende Frage. Denn wo "das Nichts *innerhalb* des göttlichen Lebens geortet" und "diesem die chaotische Wirkung seiner gespenstigen Attraktion genommen" wird, wo Gott "an sich selber die Vernichtung ertragend" "sich als Sieger über das Nichts" "erweist" und so "die nichtige Attraktion von 'Hölle, Tod und Teufel' "beendet" (ebd.S.297f), sehen wir nicht wie der Mensch, "zugespitzt gesagt", "auch für den Teufel ansprechbar" (ebd.S.208) sein soll. Höchstens ist er ansprechbar für einen *in Gott* georteten Teufel. Der Mensch hat die Wahl - zwischen Gott und Gott.

Für Berdjaev ist die "Freiheit des ersten Adam", die ja zur Knechtschaft unter der Notwendigkeit führte, etwas anderes als die "Freiheit des neuen Adam", die nicht *nur* ein Geschenk Gottes an den Menschen durch die von Jesus bewirkte Erlösung ist; Gott "*verlangt*" diese Freiheit vom Menschen. Ohne sie gibt es keine freie Liebe, keine echte Antwort (oder "Entsprechung", um es mit dem Jüngel'schen Terminus zu sagen) auf den Ruf und auf die Sehnsucht Gottes. Nur die Freiheit des Gottmenschen, die Freiheit der Gnade ermöglicht das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch und so die Erfüllung der Geschichte. Die Freiheit steht am Anfang *und* am Ende der Geschichte. Dieses Verständnis des Menschen in seiner Freiheit verwehrt jeden Monismus. Aber weil es der Gott-Mensch ist, von dem die Freiheit kommt und der als "Erstling" das Gottmenschentum ins Leben ruft, ist auch die Gefahr des Dualismus beseitigt. Die menschliche Seite der doppelten Natur behält ihre Würde und Bedeutung, ohne dabei die göttliche aufzusaugen.

Das Gottesproblem der neuzeitlichen Philosophie und Theologie, das in der Zuordnung Gottes und des Menschen zueinander besteht, kann bei Berdjaev eine Lösung finden, weil seine Religionsphilosophie auf der christlichen Offenbarung des Gott-Menschen

aufbaut. Im Grunde könnte man durchaus diesen Aspekt seiner Philosophie *Theologie* nennen, denn seine ablehnende Haltung gegen diese Bezeichnung ist darauf zurückzuführen, daß "Theologie" in der russisch-orthodoxen Kirche seiner Zeit - wie in der Orthodoxie überhaupt - im Dienste der Bewahrung der rechten Lehre der Vergangenheit stand, während Berdjaev eine von der Kirche unentdeckte bzw. mißachtete Offenbarung predigte für Gegenwart und Zukunft. Und doch verdient sein Denken ebenso die Bezeichnung "Philosophie", sowohl von seinem Skopus als auch von seiner Methode her. Gerade dieser philosophische Skopus und seine Methode sind es, die Berdjaev andere Wege als die "konsequente Exegese" biblischer Texte führte. Und dennoch ist es merkwürdig, daß er in seinen Denkergebnissen so manches Mal in unmittelbarer Nähe zur ursprünglichen Intention biblischer Texte steht. Das konnten wir im Verlauf dieser Untersuchung schon verschiedentlich beobachten, obwohl es Berdjaev offensichtlich nicht in erster Linie daran gelegen ist. Zu den wichtigsten Übereinstimmungen zählen wir gerade diese Lösung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.

Die vom Neuen Testament implizierte Gottmenschheit Jesu Christi als Ort, an dem Gott und Mensch versöhnt werden, die separierende Kluft der Sünde überbrückt, der trennende Vorhang zwischen dem Ort Gottes im Allerheiligsten und der unreinen, sündhaften Welt in zwei zerrissen - von oben nach unten - (Mt. 27, 51 par.) und die Scheidewand des Tempels abgebrochen (um allen den Zutritt zu Gott zu ermöglichen sowie die Einkehr Gottes in den Menschen als Tempel und Wohnung Gottes im Geist zu vollziehen; Eph. 2), wird unseres Erachtens bei Berdjaev richtig als Ereignis zwischen Gottheit und Menschheit, nicht allein als trinitarisches Geschehen, verstanden. Denn der Sinn dessen, daß Jesus Christus als $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ υἱὸς τοῦ θεοῦ in die Welt gesandt worden ist (es sei im Vorbeigehen angemerkt, daß wir Eberhard Jüngel, wenn er sagt: "Es war nicht notwendig, Achill einen Löwen zu nennen. Es war auch nicht notwendig, Jesus Gottes Sohn zu nennen." (aaO S. 398), für den Inhalt seines ersten Satzes vollkommen Recht geben können, im Blick auf den zweiten

aber aufs chärfste widersprechen müssen. Die Bezeichnung "Sohn Gottes" ist ebensowenig eine "Metapher" wie Jesus selbst das "Gleichnis" Gottes. Es ist mehr als antike philosophische "Substanzmetaphysik" wenn wir mit der ganzen Christenheit bekennen, daß Jesus Christus "empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria" ist. Die Gottessohnschaft Jesu Christi ist nicht nur nunmehr als wirksame Metapher ausgesprochen unerläßlich, sie ist die notwendige Grundlage des Glaubens.), liegt doch darin, daß wir $\delta\nu\omega\theta\epsilon\nu$ geboren werden und ebenfalls Söhne Gottes werden (Joh.3). Jesus Christus ist "im Fleisch gekommen", "Gott hat seinen $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\iota\omicron\varsigma$ in die Welt gesandt", auf das wir durch ihn leben, ein neues Leben empfangen, von Gott her stammen und seine Kinder seien (1.Joh.4). Das ist der wahre Sinn - und der Kontext - von dem Satz "Gott ist Liebe" (1.Joh.4,8,16ba); "und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm" (V.16bβ). Das Kommen Jesu Christi scheidet nicht Gott und Mensch durch eine wie auch immer gear-tete "Unterscheidung", sondern es bringt Gott und Mensch zusammen in der Liebe, die Gott nicht nur ist, sondern die er auch *empfangen will*. Eine Theologie, die in diesen Dingen von den "Möglichkeiten Hegels" bestimmt ist, ist dazu bestimmt, an der Problematik der neuzeitlichen Metaphysik zu scheitern. Gott und Mensch können hier nicht als wahre Gegenüber gedacht werden, die Liebe, weil ein Rondell mit einer Verkehrsrichtung, kommt gar nicht zu ihrer "- keineswegs selbstverständlichen - vollen Gestalt..., in der ein liebendes Ich von dem geliebten Du wieder geliebt wird", denn: "Es ist freilich nicht auszu-schließen, daß das Wesen der Liebe hermeneutisch noch schärfer hervortritt, wenn das geliebte Du das liebende Ich *nicht* liebt" (Jüngel aaO S.434 mit Anm.11). Hier bestimmt ein Vorverständ-nis der Liebe das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Im Neuen Testament wird die Liebe Gottes erkannt an dem Verhältnis, das er dem Menschen zu sich ermöglicht hat: "οὕτως γὰρ ἡγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονο-γενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον" (Joh.3,16). So hat Gott die Welt und den Menschen geliebt, daß er seinen Eingeborenen Sohn (dahin-)gab. Die Gott-

Menschheit Jesu Christi, gerade in seiner Einmaligkeit als *eingeborener Sohn Gottes*, ermöglicht das neue gott-menschliche Leben des Gottmenschentums, d.h. der Kinder Gottes, die ihren Vater lieben, der sie gezeugt hat, und die so "die Welt überwinden" im Sieg des Glaubens an den Sieg Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung (1.Joh.5) als Erstgeborene der Neuschöpfung. Der "eingeborene Sohn Gottes", der in seiner Einmaligkeit ausschließlich von *seinem* Vater redete, ist der, der die Jünger beten lehrte "Vater unser...".

Berdjaevs inklusive Christologie nimmt nichts von der Bedeutung Jesu Christi weg. Das Resultat des Werkes Christi, das wir, die wir durch unsere Übertretungen und Sünden tot waren und *ohne Gott in der Welt*, zu den Hausgenossen (bajit-Gemeinschaft/Familie) Gottes und zur Wohnung Gottes im Geist gemacht hat (Eph.2), vermehrt nur den Ruhm und die Ehre dessen, der als Haupt des Leibes den Leib mit sich vereint in der Teilhabe/Kommunion (κοινωνία) an sich. Berdjaev nimmt die durch den Begriff des *Christus prolongatus* zum Ausdruck gebrachte Wahrheit von der Gemeinde Jesu Christi in der Sache sehr erst und redet darum vom Gottmenschentum. Das Elösungswerk Jesu Christi rückt den Menschen in ein neues Verhältnis zu Gott. Das wird vollends deutlich an der Rede von Christus Jesus, dem πρωτότοκος, im Neuen Testament. Wir greifen diesen Faden nochmals auf. Gehen wir von hinten her an die Sache, dann läßt sich feststellen, daß der Offenbarung Johannis zufolge Jesus Christus, der πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (1,5) ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (3,14) ist und als der ἀρχὼν (1,5) den überwindern Sitz geben wird neben ihm auf seinem Thron, der ja überhaupt nur sein Thron ist, weil er überwunden hat und sich mit seinem Vater auf dessen Thron gesetzt hat (3,21). Dieser ist übrigens der, der an der Tür steht und anklopft, um bei dem, der aufmacht, einzutreten und das sakramentale Mahl der Liebesgemeinschaft zu halten (3,20). Der Kolosserbrief hat dieses Verhältnis zwischen πρωτότοκος und ἀρχὴ zementiert - der "Erstgeborene" ist nicht nur eine Bezeichnung für die besondere Liebe, die Gott, sein Vater, ihm widerfahren läßt, sondern der Erstgeborene ist der *Anfang* der

Auferstehung zum neuen Leben (Kol.1,18), mit dem aber Gott auch uns "mit auferweckt und uns mit ihm Sitz gegeben hat in der Himmelswelt" (Eph.2,6), so daß Paulus im fünfzehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes Jesus als die ἀπαρχή der Entschlafenen, den neuen Adam darstellen kann. Dabei ist der πρωτότοκος aber εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (Kol.1,15), das Ebenbild Gottes. In seiner Einmaligkeit ist der Ausdruck des Hebräerbriefes ähnlich, wonach der πρωτότοκος (1,6) der χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως Gottes sei. Aber gerade hier im Hebräerbrief wird deutlich, daß diese Eigenschaft des Sohnes und Mittlers sich auf die Gemeinde nunmehr bezieht, diese ist die ἐκκλησία πρωτοτόκων (12,23). Dies ist nichts anderes als die Konsequenz dessen, was auch Paulus in seinem Brief an die Römer schrieb: die Ausersehenen Gottes sollen dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet werden, damit er der πρωτότοκος unter vielen Brüdern sei (8,29). Was schon am Begriff "der Eingeborene Sohn Gottes" ersichtlich wurde, wird am Begriff "der Erstgeborene" vollends eindeutig: Der Christus als Gott-Mensch ist der Anfang einer neuen Menschheit, eben der Gott-Menschheit. Diese ist aber eine Gott-Menschheit, die unter gar keinen Umständen als eine Mensch-Gottheit zu verstehen ist. Diese ist eine Menschheit, die ihre Gottebenbildlichkeit von ihrer Christusebenbildlichkeit her hat, und die so als echtes, begnadetes, freies Gegenüber vor Gott stehen kann. So wird der Mensch zum Gegenüber Gottes, zu seinem "Anderen", nach dem er sich in seiner Liebe sehnt. Die Liebe ist das sakramentale Wesen der gottebenbildlichen Person. In ihr gibt es Kommunion, wahre Teilhabe am Mysterion der Person Gottes und der Person des Menschen. Ein besonders interessanter vergleichbarer Ansatz findet sich im Bereich der biblisch verpflichteten evangelischen Theologie bei Martin Kähler. Eine systematische Darstellung der Themen, die uns hier zunächst interessieren, wurde von Johannes Wirsching gemacht.¹ Dieser folgen wir - soweit sie das Belegmaterial anführt und verwertet - wegen ihrer Prägnanz: "...der ewige

1) Joh.Wirsching, Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Käblers, hrsg. von E.Wolf, zehnte Reihe Bd.XXVI, München 1963.

Liebesratschluß Gottes wird nämlich nur in dem unzerstörbar gleichartigen Wesenskern des Menschen manifest, in seiner Gottebenbildlichkeit oder Personalität; allein hier, wo er 'über die Schranken der sinnlichen Endlichkeit hinausgehoben' ist, 'in seiner innerlichen Jenseitigkeit' und 'Persönlichkeit', besitzt der Mensch das Vermögen, 'zu Gott in Verhältnis zu treten', wie 'der gewaltigen Überführung von dem Anthropopathismus göttlicher Liebe,...der Menschwerdung...des Wortes...', zu entnehmen ist. Offenbart sich aber Gott in Jesus nur in der dafür entsprechenden Form, der des transzendenten Personseins des Menschen, also als der dem 'innerlich nahen persönlichen Geist', so bleibt er 'über' der Bedingtheit aller Geschichte und benützt diese lediglich als zweckmäßiges, gefügiges 'Mittel' und 'Werkzeug' von dienendem 'Wert' für 'den persönlichen Verkehr' und 'die zweckerfüllende Wechselbeziehung mit...endlichen Personen'." (aaO S.160).

Diese eben zitierten Sätze, was Gottebenbildlichkeit und Person sowie die Sinngebung der Geschichte betrifft, könnten direkt aus den Werken Berdjajevs abgehoben sein. Damit geht Hand in Hand die Tatsache, daß die Christologie - wie bei Berdjajev - zu Rate gezogen wird, um die Anthropologie zu begründen. Wirsching schreibt: "Entsprechend erscheint die Geschichtshaftigkeit Jesu als sukzessiv fortschreitende, 'vom Protevangelium bis zum Herrentage' reichende Demonstration eines ihr überlegenen, im Grunde zeitlosen Offenbarungsgehaltes: der ungetrübten Imagohaftigkeit des wahren Menschen, d.h. der vollendeten Einheit seines persönlichen Lebens nach der religiösen und sittlichen Seite. Person und Werk Jesu Christi bringen die eschatologische Heilsgabe, mit ihr aber zugleich auch die Entwicklungsgeschichte des gemeinmenschlichen religiös-sittlichen Bewußtseins an das ihm immanente Ziel. Insofern ist Jesus 'nicht Jude, sondern Mensch...', und zwar 'der urbildliche, wahre Mensch' und 'vollendete Vertreter des menschlichen Wesens', der unverfälschte 'Adam', als solcher aber 'so wenig zeitgeschichtlich als irgend denkbar'. 'Er gräbt die Brunnen alles Menschenlebens wieder auf...', seine Rede ist

'rein human' und 'das Menschlichste, was vom Menschen kommt...'. Sein Leben ist so sehr Paradigma erfüllter Personalität und darum 'so allgemein menschlich, daß man es auch geschichtslos (...) nennen könnte'. "In ihm ist 'das wahrhaft allgemein Menschliche', die personhafte 'Beziehung auf Gott' unübertroffen veranschaulicht; er hat den 'Sinn für echte Menschheit' geweckt. 'Wahres Wesen des Menschen und Wesenheit aller Menschen...stellen uns die kurzen Jahre vom Jordan bis Golgatha...dar...'. Christi *Werk* aber besteht in der 'Wiederherstellung des Uranfänglichen, aber verderbten und verlorenen', nämlich in der Verwirklichung der schöpfungsmäßigen Wahrheit des Gott personhaft zugeordneten Menschen. 'Mit voller Wucht hebt die Fleischwerdung des Wortes...den Wert der Person heraus', da sie ja 'Offenbarung mittels der menschlichen Persönlichkeit selbst' ist: In Jesus 'verbürgt' uns der persönliche Gott die 'überweltliche...Beziehung' unserer Person, bekennt sich Gott zu ihrem 'ewigen Werte' sowie ihrer herrschenden 'Bedeutung' und bestätigt und vollendet ihre 'gottartige Selbstständigkeit' und ihr Gottebenbildliches Wesen." (ebd.S.16of).

Es scheint uns von größter Bedeutung zu sein, daß dieser "'biblicistischer Systematiker'" (ebd.S.40), der nach Emil Brunner "zu den wahrhaft bibeltreuen Theologen gerechnet werden" muß, "'die der dialektischen Theologie mächtig vorgearbeitet haben', 'wie denn Kähler überhaupt die meisten Fragestellungen, die uns heute beschäftigen, vorweggenommen hat'" (ebd.S.41), das Verhältnis (Liebesverhältnis) zwischen Gott und Mensch auf dem gleichen Wege löst wie der Religionsphilosoph Berdjaev. Bei beiden ist es die gottartige Selbstständigkeit des Menschen in seinem wahren Wesen als Person und Ebenbild Gottes, die ein sinnvolles Verhältnis beider zueinander ermöglicht. Aber beide Denker kommen zu ihrer Anthropologie über die Christologie, und zwar als Urbildchristologie. Dies bleibt bei aller "Vorbereitung" doch ein bleibender Gegensatz zwischen Kähler und dem Barth'schen Typus der dialektischen Theologie. Dies war auch der Grund für die bei aller äußerlichen Parallelität zwischen Berdjaev und Jüngel bestehende tiefe Differenz in der Sache.

Die Kritik, die Wirsching an dieses Verständnis richtet, zielt auf eine Neigung "die zeitlose christliche Idee durch eine nicht minder ideale christliche Personalität zu ersetzen, wie sie aus der 'Selbstbeobachtung' des Gerechtfertigten und seiner 'sorglichen Einkehr in das eigene Innere' als die Gottesbildlichkeit des wahren Menschen, als 'Klarstellung und Vollendung des Menschentums' erhoben wird. Entsprechend ist Jesus das 'Urbild' dieser Personalität, das Abbild Gottes in der eigenen Person, die Sünde aber nur Störung, Hemmnis für deren Entwicklung und damit angesichts der durch Christus dennoch vollendeten Imago nur eine vorübergehende 'Mißbildung' oder Zweckwidrigkeit. Die Sünde gehört nur der leiblichen Erscheinung der Person an und hat nichts mit dem idealen 'Begriff des Menschen' zu tun. Darum ist die Sünde selbst (als 'angeborene Sündhaftigkeit') 'bedingungsweise entschuldbar'; der Mensch ist nur verantwortlich für 'entschlossene Entscheidungen' gegen Gott, wenn er nämlich kraft seines 'selbständigen Wesens' und seiner 'unverlierbaren formalen Freiheit' gegen Gott rebelliert. 'Ist und bleibt' aber 'der Begriff der Sünde...der einer Zweckwidrigkeit', so enthüllt sich der Unglaube nicht nur als sach-, sondern auch als 'vernunftswidrig', d.h. als Mangel an Einsicht in die ratione renata durchschaubare Heilsökonomie Gottes"(ebd.S.161f). So versteht Wirsching das Denken Kählers als "Imago-Christologie", die nicht nur ihre Wurzel bei Irenäus hat, sondern "in anderer Weise auf die Pelagianer" zurückreicht (ebd.S.162). Ob Martin Kähler mit dieser Beurteilung einverstanden gewesen wäre, ist eine Frage für sich. Berdjaev jedenfalls, als einer, der einen synergistischen Gnadenbegriff aufgrund seines radikalen Verständnisses der Freiheit vertreten hat, hätte das nicht als Kritik aufgefaßt.

Aus diesem anthropologisch-christologischen Ansatz Kählers ergibt sich noch für die Sakramentenlehre eine bemerkenswerte Konsequenz, nämlich, daß die Sakramente nicht zur Rechtfertigung dienen, sondern für das Gemeinschaftsleben der Kirche da sind.¹ Wir halten es für mehr als Zufall, daß der mit Berdjaev

1) M.Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, Neukirchen 1966(=1905³

gemeinsame anthropologische Ansatz mit der Betonung der Eigenständigkeit und Freiheit der Person als Ebenbild Gottes weil Christus-ebenbildlich, auch hier in der Sakramentenlehre ähnliche Ergebnisse bedingt. Wo die Eigenständigkeit, der Eigenwert und die Freiheit der Person so entschlossen behauptet werden, kann es kein *opere operato* geben. Vielmehr stehen die Sakramente nicht über und außer der Person, sondern unter *den Personen* in dienender Funktion. Kähler schreibt: "In der Persönlichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und dem sich Bekehrenden ist die Ausschließlichkeit begründet, die dem Gnadenmittel des Wortes und der Bedingung des Glaubens eignet; deshalb ist den Sacramenten die Unentbehrlichkeit für den Rechtfertigungsstand abzusprechen, für das christliche Gemeinschaftsleben aber anzuerkennen"¹. Kähler sieht im Sakrament das (neben dem Wort zweite) "geschichtliche Mittel des heiligen Geistes", das an die christliche Gemeinschaft bindet und stellt fest: "Nun schließt die grundlegende Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens eine Wirkung des Sacramentes auf das unmittelbare Verhältnis zu Gott aus, welche sich abgesehen von der wirksamen Empfänglichkeit des Glaubens (*opere operato*) vollzöge."² Die Sakramente sind also keine "Mittel" (*media*) zur "Vermittlung" der Gottesbeziehung, sondern vielmehr geschichtliche Mittel des heiligen Geistes, der ja in der "Wiedergeburt" "durch stetige Innewirkung zur tragenden und bestimmenden Macht des persönlichen Lebens wird"³. Die Beziehung zur dritten Person der Trinität ist direkt und bedarf keiner "Mittel", in der Geschichte schenkt der heilige Geist in den Sakramenten Mittel, die die Menschen untereinander verbinden.

Am Beispiel Kählers läßt sich doch deutlich erkennen, daß das gewöhnlich für uns im Westen so fremdartig anmutende Denken des russischen Religionsphilosophen uns gar nicht so fremd ist. Es ruft in Erinnerung, daß das biblische Denken nicht "westlich" ist. Wo aber das biblische Denken zum Ausgangspunkt gemacht wird, können Ost und West sich näher kommen.

Leipzig) S.397,401,527.

1) ebd.S.401.

2) ebd.S.527.

3) ebd.S.525f.

Ebenfalls vom biblischen Denken her, hat kürzlich der ungarische Professor Tibor Bartha jr. gezeigt, welche zentrale Rolle die Kategorien der Partizipation, der Teilhabe und des Teilhabens im Heilshandeln Gottes spielt. Er schreibt: "Das eschatologische Heil besteht in der dauernden Gemeinschaft mit Gott, in der Teilhabe an Gottes unsterblichem Leben, im Sein der Doxa Gottes - d.h. in der Vollendung der Geschichte Gottes mit dieser Welt. Dieser Vollendung entspricht das Sein der Kirche als Teilnahme an der Geschichte Gottes mit der Welt."¹ Er sieht "die Sendung der Kirche darin, am Werke Gottes zu partizipieren, wobei allerdings die Christen selbst nach der unterschiedlichen Partizipation am Werke Gottes gerichtet werden. Für das Gottesreich zu leiden, bedeutet andererseits keinen menschlichen Beitrag zum Kommen des Gottesreiches, sondern ein Bemühen, daran teilzuhaben."²

Trotz der nicht zu verkennenden Diskrepanz zwischen diesen Ausführungen Barthas und der schöpferischen Ethik Berdjaevs, die ja gerade ein "menschlicher Beitrag zum Kommen des Gottesreiches" bedeutet und aber auch zugleich "ein Bemühen, daran teilzuhaben" ist nach dem immanent-eschatologischen Verständnis Berdjaevs vom Reich Gottes, stellt sich eine überraschend starke Symmetrie in diesem Punkt heraus. Auch in diesem Fall ist die Übereinstimmung mehr als bloße Koinzidenz. Es ist ersichtlich, daß Bartha vom Leib-Christi-Gedanken herkommt³, um die Teilhabe in der Eucharistie zu erblicken, die nach Röm.12,1f als Gottesdienst das ganze Leben umfaßt⁴.

Berdjaevs sakramentalphilosophische Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist durchaus der neutestamentlich-biblischen Sicht dieser Beziehung - der wir uns verpflichtet wissen - homogen. Wenn von dieser Sicht her Kritik angebracht ist, dann nicht, weil der Mensch in einer im Geiste unmittelbaren Verhältnis zu Gott steht, sondern weil der Mensch in sei-

1) T.Bartha jr., Die Herrlichkeit in der Offenbarung Gottes, Theologische Beiträge Heft 6 1979 (10.Jg.) S.250-259, S.258.

2) ebd.S.257.

3) ebd.S.256-258.

4) ebd.S.258.

ner Gottebenbildlichkeit nicht von seinem Herrschaftsauftrag über die Schöpfung und so als Mittler zwischen Gott und Welt, die ja seinetwegen "seufzt" und "sich schmerzlich ängstigt bis jetzt" im Warten "auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes", die "die Erstlingsgabe des Geistes haben" und befreit worden sind "von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm.8), sondern von seinem "Schöpfungsauftrag" her verstanden wird. Unseres Erachtens ergibt sich dann auch eine gewisse Schwerfälligkeit in der Erlösungsvorstellung und der eschatologischen Schau Berdjaevs aus der unzureichenden Differenzierung zwischen der *creatio ex nihilo* durch Gott und der freien Möglichkeit der Gestaltung von Vorgegebenem durch den Menschen. Letzteres ließe sich besser vom Herrschaftsauftrag als von der Kreativität her erklären.

Von bleibender Bedeutung - gerade auch in unseren Tagen - ist Berdjaevs Schau des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. In einer Zeit, in der die Frage "wo ist Gott?" immer lauter wird, weil die vorgefaßten Meinungen über ihn ihn unerfahrbar und unerkennbar machen, ist eine Neubesinnung zu diesem Verhältnis notwendig. Zu dieser Neubesinnung hat Berdjaev einen wichtigen Beitrag zu leisten. Die immer aktuelle "Sinnfrage" (die auch dann aktuell ist, wenn sie verdrängt wird) findet hier eine Lösung.

Literaturverzeichnis

I. Verzeichnis der angeführten Schriften Berdjajevs in chronologischer Anordnung nach der Zeit der Abfassung

- 1 Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском, С.Петербург 1901.
- 2 Sub Specie Æternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. 1900-1906 г., С.Петербург 1907.
- 3 Новое религиозное сознание и общественность, С.Петербург 1907.
- 4 Нигилизм на религиозной почве, Век, 6.Мая 1907 (auch abgedruckt in Nr.5 S.201-208).
- 5 Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии, 1907-1909 г., С.Петербург 1910.
Abk.: Духовный кризис
- 6 Философия свободы, Москва 1911.
- 7 Алексей Степанович Хомяков, Москва 1912.
Abk.: Хомяков
- 8 Пикассо, София № 3 1914 S.57-62 (auch abgedruckt in Nr. 14).
- 9 Смысл творчества. Опыт оправдания человека, Москва 1916.
Abk.: Смысл творчества
Übers.: Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen. Deutsch von Reinhold von Walter, Tübingen 1927.
- 10 Мысли о природе войны, Биржевые ведомости 26.6.1915 №14928 (auch abgedruckt in Nr.15).
- 11 Душа России, Москва 1915.
Übers.: Voce dei populi, janv./févr.1919 Nr.10/11 S.37-61.
- 12 Варварство и упадничество, Биржевые ведомости 28.12.1916 № 16006.
- 13 Возможна-ли социальная революция?, Москва 1917.
- 14 Кризис искусства. Сборник статей, Москва 1918.
Abk.: Кризис искусства

- 15 Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности, Москва 1918. Abk.: Судьба России.
- 16 Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии, Берлин 1923. Abk.: Философия неравенства. Übers.: De l'inégalité, übersetzt von Constantin und Anne Andronikof, Lausanne 1976.
- 17 Воля к культуре и воля к жизни, Шиповник. Сборники литературы и искусства, под ред. Ф. Степуна, Москва 1922 S.67-80. (Auch als Anhang in Смысл истории unter dem Titel Воля к жизни и воля к культуре abgedruckt). Übers.: in "Der Sinn der Geschichte" (Nr.20).
- 18 Предсмертные мысли Фауста. По поводу книги Шпенглера Закат Европы, Освальд Шпенглер и Закат Европы, Москва 1922 S.55-72.
- 19 Миросозерцание Достоевского, Прага 1923.
Abk.: Достоевский
Übers.: Die Weltanschauung Dostojewskijs, aus dem Russischen übertragen von Wolfgang E. Groeger, München 1925.
- 20 Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы, Берлин 1923.
Abk.: Смысл истории
Übers.: Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Mit einer Einleitung des Grafen Hermann Kayserling und einem Nachwort des Übersetzers Otto Freiherr von Taube, Darmstadt 1925.
- 21 Новое средневековье. Разысление о судьбе России и Европы, Берлин 1924.
Abk.: Новое средневековье
Übers.: Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas. Aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kresling, Darmstadt 1925.
- 22 Царство Божие и Царство Кесаря, Путь №1 10.1925 S.31-52.
- 23 Спасение и творчество. Два понимания христианства. Посвящается памяти Владимира Соловьева, Путь №2 1.1926 S.26-46.
Übers.: als Anhang der deutschen Übersetzung von Nr.9 beigegeben.
- 24 Vorwort zur neuen Auflage, in: Der Sinn des Schaffens (s. Nr.9) S.III f.
- 25 а) Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства, Том 1 Париж 1927.
б) - , Том 2 Париж 1928.
Abk.: Философия свободного духа 1/2
Übers.: Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums. Deutsch von Reinhold von Walter, Tübingen, 1930.

- 26 Марксизм и религия. Религия, как орудие господства и эксплуатации, Варшава/Париж 1929.
Übers.: La religión y el marxismo, Santiago de Chile 1935, sowie Kap.1 des Sammelbandes Christianisme et réalité sociale, Paris 1934.
- 27 Из этюдов о Я.Беме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе, Путь № 20 2.1930 S.47-79.
Übers.: Jakob Böhm's Lehre von Ungrund und Freiheit, Blätter für deutsche Philosophie, 1932 Heft 3, Bd.6.
- 28 Из этюдов о Як.Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я.Беме и русские софиологические течения, Путь № 21 4.1930 S.34-62.
Übers.: Jacob Boehme. *Mysterium magnum*. Trad. pour la 1^{re} fois en français. Avec deux études sur Jacob Boehme de Nicolas Berdiaeff, Paris 1946 S.29-45.
- 29 В защиту А.Блока, Путь № 27 4.1931 S.109-113.
- 30 О назначении человека. Опыт парадоксальной этики, Париж 1931.
Abk.: О назначении
Übers.: Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik. Deutsch von J.Schor, Bern 1935 (Reihe religiöser Russen Bd.2).
- 31 Русская религиозная психология и коммунистический атеизм, Париж 1931.
- 32 Христианство и классовая борьба, Париж 1931.
Übers.: Christentum und Klassenkampf. Deutsch herausgegeben von J.Schor, Luzern 1936.
- 33 Христианство и активность человека, Париж 1933.
Übers.: Kap.3 des Sammelbandes Christianisme et réalité sociale, Paris 1934, sowie Kap.3 des Sammelbandes The Bourgeois Mind and other Studies in Modern Life, London 1934.
- 34 Истоки и смысл русского коммунизма, Париж 1955.
Übers.: Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Soziologie des russischen Kommunismus. Deutsch herausgegeben von J.Schor, Luzern 1937.
- 35 Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи, Париж 1934.
Abk.: Судьба человека
Übers.: Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. Übersetzt von J.Schor, Luzern 1935.
- 36 Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения, Париж 1934.
Abk.: Я и мир

Übers.: Das Ich und die Welt der Objekte, Darmstadt 1951.

- 37 Учение о перевоплощении и проблема человека, 0 переселении душ, Париж 1934 S.65-85.
- 38 Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности, Париж о.Ж.(1937).
Abk.: Дух и реальность
Übers.: Geist und Wirklichkeit, Lüneburg 1949.
- 39 0 рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии, Париж о.Ж.(1939).
Abk.: 0 рабстве
Übers.: Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie. Übers. von R. von Walter, Darmstadt 1954. (Eine Übersetzung des sehr wichtigen Vorwortes zu diesem Buche ist erschienen unter dem Titel "Über den Mangel an Konsequenz in meinem Denken" in: Die neue Rundschau, Jan.1946.)
- 40 Война и эсхатология, Путь № 61 10.1939-3.1940 S.3-14.
- 41 Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века, Париж 1946.
Abk.: Русская идея
Übers.: L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^eet début du XX^esiècle. Übers. und Anm. von H.Arjakovsky, Tours 1970, sowie The Russian Idea, London/New York 1947.
- 42 Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация, Париж 1947.
Abk.: Опыт эсхатологической
Übers.: Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation. Übers. von Maxime Herman, Paris 1946, sowie The Beginning and the End. Essay on Eschatological Metaphysics, London/New York 1952.
- 43 Самопознание. Опыт философской автобиографии, Париж 1949.
Abk.: Самопознание
Übers.: Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie. Übersetzung von Reinhold von Walter, Darmstadt 1953.
- 44 Царство духа и царство кесаря, Париж 1949.
Abk.: Царство духа
Übers.: Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar.
Übers. von Alice Sesemann, Darmstadt 1952.
- 45 Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, Париж 1952.
Abk.: Экзистенциальная диалектика
Übers.: Existenzielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen, München 1952.

Alphabetisch geordnete Liste der abgekürzten Quellentitel

Достоевский №19
Дух и реальность №38
Духовный кризис №5
Кризис искусства №14
Новое средневековье №21
О назначении №30
О рабстве №39
Опыт эсхатологической №42
Русская идея №41
Самопознание №43
Смысл истории №20
Смысл творчества №9
Sub Specie Æternitatis №2
Судьба человека №35
Философия неравенства №16
Философия свободного духа 1/2 №25
Хомяков №7
Царство духа №44
Экзистенциальная диалектика №45
Я и мир №36

II. Sekundärliteratur über N.A.Berdjaev¹

Ahlberg, Alf: De båda fronterna, Stockholm 1948.

Alekseev, N.: Ob idee filosofii i jeja obščestvennoj missii,
in: Put' Nr.44 1934 S.27-43.

Aliotta, A.: L'ispirazione mistica di Dostoievski e B., in:
Critica dell'esistenzialismo, Roma(Perella)1959
S.19-29.

Allen, E.L.: Freedom in God. A Guide to the Thought of N.B.,
Philosophical Library, New York 1951 (1973²).

- : N.B., in: Contemporary Review, Vol.CLXXX Aug.
1954.

Allrich, Rudolf: The Concept of Creativity in the Anthropology
of N.B., New York 1948.

Andelson, Robert V.: N.B.'s Critique of Marxism, in: American
Journal of Economics and Sociology, Vol.XXI Nr.3
Juli 1962 S.271-184.

Antonov, N.R.: Svjaščennik. Russkie svjetskie bogoslovy i jich
religiozno-obščestvennoe mirosozercanie. Literatur-
nye charakteristiki, Bd.I S.-Peterburg 1912.

Archambault, P.: Le drame de la liberté dans la philosophie
de B., in: Poitique (Paris) 1937 (II) S.123-143.

Arsenjej, Nikolaj: O duče vremeni i ponimanii ego. Po povodu
statej B.a, Put' Nr.6 Jan.1927 S.102-104.

- : Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart,
Mainz 1929.

Attwater, D.(Hrsg.): s. Lampert.

Asta: s. Dell'Asta.

Aubrey, E.E.: The Philosophy of N.B., in: Theology Today, Vol.
IV Jan. 1948 S.522-533.

Baden, Hans Jürgen: N.B., in: Christliche Welt, Nr.9 1938 (Jg.
52).

Bagolini, L.: Persona e società nell'esistenzialismo di B.,
Boll del' ist di filosofia del Diritto, 1943.

1) Zu den zahlreichen Buchrezensionen von Berdjaevs Werken s. Klamroth S.115-
118. Wir kürzen hier den Namen Berdjaevs mit den Initialen ab.

- Basave Fernandez del Valle, A.: El existenzialismo de N.B.,
in: Revista mexicana de filosofía, Nr.1 1959
S.35-40.
- Battaglia, F.: N.B. l'ultimo platonico, in: Studi senesi Nr.2
1946-1947/Nr.1 1948.
- Bazanrov, V.: Sud'by russkogo "idealizma" za poclednee desjati-
letie. in: Sbornik statej "iz istorii novejšej
russkoj literatury", Moskva 1910, S.151-195.
- Berlin, P.: Russkie mycliteli i evrei: Vl.Solov'ev, N.B., S.
Bulgakov, P.Struve, V.Rozanov, in: Novy Žurnal
(New York) Dez.1962 Bd.70 S.223-270.
- Biallas, L.: The Eschatology of N.B., Diss. Institut Catholique
de Paris 1970 (Manuskript).
- Bilmovič, A.: Neiskrennee christianstvo, in: Rossija i Slavjanst-
vo, Paris, 2.Febr.1929 Nr.10 S.2.
- Blackham, H.J.: Six Existentialist Thinkers, London 1952.
- Bo, D.Del: s. Del Bo.
- Bourke, Vernon J.: The Gnosticism of N.B., in: Thought, Vol XI
Dez.1936 S.409-422.
- Braybrooke, N.: The Significance of B., in: Catholic World (USA)
1951 (174) Nr.1039 S.47.
- Bruno, F.: Schiavitù e libertà dell'uomo (A propos du même ouv-
rage de B.), in: Città di vita, 1953 (8) S.497-502.
- Bubnoff, N.von: Östliches Christentum, München 1925.
- : Das Problem des Bösen in der russischen Religions-
philosophie, in: Der russische Gedanke, 1930 S.64-
80.
- Hrsg.: Russische Religionsphilosophen, Dokumente, Heidel-
berg 1956.
- Bucceri, S.: B., in: La scuola (Brescia) 1949.
- Cain, Lucienne Julien: B. en Russie. Précédé de "La Russie est
sortie des ombres", Paris 1962.
- Calian, Carnegie Samuel: The Significance of Eschatology in the
Thoughts of N.B., (Diss.Basel 1965) Leiden 1965; 2.
Aufl. erschien unter dem Titel: B.'s Philosophy of
Hope. A Contribution to the Marxist-Christian Dia-
logue, Leiden 1968.
- Cambon, G.C.: Spirito e libertà in B., in: Revista di Storia
della Filosofia (Milano) Nr.4 1949 S.196-206.

- Cameron, J.M.: N.B. and the West, in: Dublin Review (London) 2nd quarter 1948 S.17-28.
- Catalfamo, G.: Il vicolo della filosofia con la vita nel pensiero di N.B., in: Teoresi (Messina) 1951 (6) S. 219-245.
- : Esistenzialità e conoscenza nella filosofia di B., in: Teoresi (Messina) 1952 (7) S.143-164.
 - : B. il metafisico della libertà, Messina 1953.
- Chaix-Ruy, J.: Objektivation und Freiheit nach N.B., in: Antares 3 (1955) Nr.8 S.12-28.
- : N.B. Les sources de sa pensée. Archives de philosophie, Paris 1958 (21) S.196-231.
 - : N.B., in: Les grands courants de la pensée contemporaine: Portraits, 1.vol., Milan 1964 S.101-122.
 - : N.B., Buenos Aires 1965.
- Chiesa, M.: Cinque esistenzialisti. (Kierkegaard, Dostoievski, Barth, Marcel, B.), in: Revista Rosminiana (Pallanza) 1950 (44) S.67-74.
- Chiulla, A.: La libertà creatrice personalistica nelle meditazioni esistenziali di N.B., in: Rivista de Filosofia Neo-Scolastica (Milano) 1945 (37) S.109-135.
- : Persona e libertà nell'esistenzialismo di N.B. e pensiero classico-scolastico, ebd.S.162-188.
- Clarke, Oliver Fielding: N.B. 1874-1948, in: Current religious Thought, Apr.1948 (VII) S.7-10.
- : Introduction to B., London 1950.
- Clément, O.: Quelques remarques de B. sur l'histoire des religions, in: La pensée orthodoxe Nr.1 (1966) S.43-52.
- : N.B. 1899-1914, in: Colloque Berdiaev, Paris 1978 S.20-29.
- Coates, J.: N.B., in: The Congregational Quarterly, Vol XXIX Juli 1951.
- Colloque Berdiaev, hrsg. von dem Institut d'études slaves: Bibliothèque russe de l'institut d'études slaves Tome XLVI, Paris 1978.
- Colman, A.: B. on Human Destiny, in: The Queens Quarterly, Vol. LII Aug.1945.

- Colonna di Cesaro, G.A.: Il cristianismo di B., in: Religio (Roma) 1937 (13) S.419-432.
- Comneno, T.L.: La rovolución y Rusia. Estudio comparado de Donoso Cotés y B., in: Oriente 4 (1954) S.207-214.
- Congar, M.J.: Chrétiens désunis. Principes d'un "Oecuménisme catholique", Paris 1937.
- Corry, James Edward Jr.: Ethica communionis. N.B.'s philosophical concept of communion, Diss.Theol.Basel(1957) veröffentlicht o.O.1972.
- Costantini, L.: Tra fede e libertà (F.Dostoevskij e N.B.), in: Recherche Slavistiche 8 (1960) S.264-273.
- Dalton, W.: The Doctrine of Man as interpreted by Reinhold Niebuhr, Jaques Maritain and N.B., Th.D.Pacific School of Religion 1954.
- Daniel-Rops: N.B. devant le communisme, in: Vie Intellectuelle (Paris) 25.5.1933.
- Danzas, I.: "La Voie" dans la philosophie religieuse russe. Russie et Chrétienté, Paris 1935 S.214-238.
- Daubney, R.H.: N.B. Some Notes on his Autobiography, in: The Church Quarterly Review (London) 1951 (151) S.123-136.
- Davy, Marie-Madeleine: N.B. ou la lutte de la création contre l'objektivation. in: Esprit (Paris) 1948 (16) S. 162-178.
- : Le probleme de N.B.: philosophie ou philosophie? in: La Nef, Okt.1948.
 - : La philosophie de l'acte créature d'après N.B., in: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, 1.Vol. Amsterdam 1949 S.291-293.
 - : Deux visages russes, in: L'Age Nouveau (Paris) März 1952 S.12-20.
 - : La philosophie de la liberté créatrice, in: Critique (Paris) XIV Jan.1958 (11Jg.) S.129-138.
 - : N.B., l'homme du huitième jour, Paris 1964. (Davon die englische Übersetzung: N.B., Man of the Eighth Day, übersetzt aus dem Französischen von Leonora Siepmann, London 1967.

- De Swarte Gifford, Carolyn: Spirituality in Slavonic Christianity and the Philosophy of N.B., Northwestern University Ph.D. 1975 (University Microfilms).
- Déchet, Ferruccio: L'ottavo giorno della creazione. Saggio su N.B., Milano 1969.
- Del Bo, D.: Persona e società nella filosofia di N.B., Padova 1944.
- Delesalle, J.: Cinque méditations sur l'existence, in: Revue de Philosophie (Paris) 1937 (37).
- Dell'Asta: La creatività a partire da Berdjaev, Milano 1977.
- Dennert, Eberhard: Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur. Eine Einführung in die Geschichtsphilosophie B.S., Leipzig 1928.
- Dickens, R.S.: B.'s concept of creativity, in: The Personalist 1964 (45) S.250-254.
- Didoha, Michael: Conceptual Distortion and Intuitive Creativity. A Study of the Role of Knowledge in the Thought of N.B., Diss. Georgetown University Washington D.C. 1969.
- Dietrich, Wolfgang: Provokation der Person, Bde.1-5 Gelnhausen/Berlin 1975ff (Bd.4 noch nicht erschienen).
- : N.B., in: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G.Krause u. G.Müller...Bd.5 Berlin/New York 1980 S.595-598.
- Duinkerken, A.van: B., Russisch wijsgeer, in: De Gemeenschap 1938 (14) S.97-106, 161-166.
- Dujovne, Léon: El existencialismo y su vision de la historia, in: La Nation (Buenos Aires) 21.9.1952.
- Dye, J.W.: B. on "Creativity", in: The Personalist 1965 (46) S.459-467.
- Elert, Werner: Russische Religionsphilosophie der Gegenwart, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 1925 (3) 3.Quartal S.579-588.
- Encarnación Anizar, Humberto: Die russische Idee in der Sozialphilosophie N.B.s, Diss. Phil. Münster 1978.
- Erbes, J.: Le christianisme de B., in: Rev.Hist.Philos.Relig. (Strasbourg) 1959 (39) S.370-374.

- Fasolo, R.N.: Peccato e redenzione nell'esperienza esistenziale di N.B. (Extrakt aus der Dissertation: L'Antropologia teologica di N.B.) Verona 1956 (Pontificium Athenaeum salesianum, Facultas theologica, theses ad lauream 9).
- Fedotov, G.: Otvet N.A.B.u, in: Za Svobodu (New York) Sept.1946 Nr.17 S.57-69.
- : N.A.B.-myslitel', in: Novy Žurnal (New York) 1948 (XIX) S.266-278.
 - : N.B. as Thinker, in: The Living Church, Sept.1948 (CXVII) S.15-24.
- Fenn, E.: N.B. - Lover of Wisdom, in: The Frontier Vol.II Apr. 1952.
- Fill, J.: Metaphysik des Nichts bei B. Zum Hintergrund der Freiheitsproblematik bei B., in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 1966-1967 (10-11) S.321-360 (Ex-tract aus einer Dissertation Salzburg 1962).
- Florovskij, G.: Puti Russkogo Bogoslovija, Paris 1937.
- Fumet, Stanislas: Préface, in: B., La sens de la création, Paris 1955 S.13-29.
- : A French Catholics view of N.B., in: The Eastern Churches Quarterly 1956 (XI) Nr.6 S.268-278.
- Funk, Klaus: Die Idee der Freiheit bei N.A.B., Diss.Theol.Basel 1957.
- Gaith, J.: La conception de la liberté chez N.B., thèse complémentaire, Paris 1951 (Manuskript).
- : N.B. Philosophe de la liberté, Beirut 1968.
- Galbati, E.: La filosofia di N.B., La scuola cattolica (Venegono) 1948 (76) S.195-220.
- : B. e l'unione delle Chiese, ebd. 1949 Nr.4-5.
- Gancikov, L.: Lo spiritualismo cristiano di B., in: Studium 1949 (9).
- : La vita come creatività: N.B., in: Orientamenti dello spirito russo, Torino 1958 S.198-207.
 - : B., in: Enciclopedia Filosofica, 1.vol., Firenze 1967 Sp.838-843.
- Gander, I.: N.B. Stimme in unserer Zeit, in: Schweizer Studentenverein 1941/1942 (86.Jg.) Immensee.

- Gelder, G.M. de: N.B. en Iwan Iljin, in: Critisch Bulletin (Gravenhagen) 1948 (III).
- Gelre, H.van: N.B., Een inleiding tot zijn denken ,Den Haag 1964.
- Geyer, D.: Über den "Marxismus" des jungen B., in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 1960 (8) S.301-312.
- Gifford : s. De Swarte Gifford.
- Gilloin, René: N.B. - un prophète moderne, in: Journal de Genève, Sept.1947 Nr.204.
- Gippius, Zinaida: Dmitrij Merežkovskij, Paris 1951.
- Goerdts, W.: Rezension zu: P.Klein, Die "Kreative Freiheit" nach N.B., in: Theologische Revue 1977 (73) Nr.6 S.490-492.
- Gollwitzer, Helmut: Vorwort zu: E.Klamroth, Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei N.B., Hamburg 1963.
- : Wiederbegegnung mit N.B., in: Evangelische Theologie 1980 Heft 2 (März/April) S.126-142.
- Gonzales de la Riva, D.: La filosofia mesiánica de B., in: Naturaleza y Gracia 1957 (4) Nr.7 S.291-314.
- Goodman, Donald F.: Freedom from the Person and the Community. B. and the Marxist Leaven, Diss.Phil. Fordham University New York 1967.
- Graaf, J.De: N.A.B., in: Wending 3 (1948-1949) S.505-517.
- : N.A.B., in: Socialisme en Démocratie, Amsterdam 1948 S.157-160.
- Grabowski, Z.: N.B., in: The Contemporary Review 1957.
- Günther, J.: Die Philosophie der Freiheit eines Christenmenschen. Aspekte für N.B., in: Eckart-Jahrbuch 1955-1956.
- Graves, Thomas Henry: The Relevance of the Personalistic Thought of N.B. for the Christian-Marxist Dialogue, Diss. Theol. The Southern Baptist Theological Seminary 1976 (University Microfilms).
- G...,A.: B., ein christlicher Existenzialist, in: Berliner Hefte für geistliches Leben (Berlin) 1948.
- Harder, Johannes: N.B., in: Tendenzen der Theologie im 20.Jh., eine Geschichte in Porträts, H.J.Schultz (Hrsg.), Stuttgart/Berlin 1966 S.137-144.

- Harned, David Baily: Theology and the Arts, Philadelphia 1966.
- Hart, W.A.'t: In memoriam N.B. 1874-1948, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie (Assen) 1948 (41) S.57-60.
- Hartshorne, C.: Whitehead and B.: is there tragedy in God? in: The Journal of Religion (Chicago) 1957 (37) S.71-84.
- Harva, Urpo: N.B. ja hänen filosofiansa, in: Ajatus XVIII S.37-54.
- : N.B. vapauden puolustajana, in: Suomalainen Suomi 1951 (7) S.380-385.
- : Ihminen etsii itseään, Keuruu 1957.
- Heinemann, F.H.: Existentialism and the Modern Predicament, London/New York 1953.
- Herberg, Will. (Hrsg.): Four Existentialist Theologians. A Reader from the Works of Jacques Maritain, N.B., Martin Buber, and Paul Tillich, Garden City (New York) 1958 S.97-152.
- Höcht, J.M.: N.B. - der "Anti-Spengler", Kündler abendländischer Zersetzung oder Wiedergeburt?, in: Neues Abendland 1948 (3) S.211-214.
- Hoffman, R.G.S.: N.B.'s Philosophy of History, in: American Review, Dez.1936.
- Horis, V.: B. und der Kommunismus, in: Zeitschrift für Geopolitik (Darmstadt) 1955 (26.Jg.).
- Horton, Walter Marshall: Contemporary Continental Theology, New York 1938 S.1-40.
- Hs...,J.: Une Apologétique de Professeur N.B., in: Orientalia Christiana Okt.-Dez. 1927 (vol.X) Nr.30.
- Hübscher, Arthur: Philosophen der Gegenwart. Fünftig Bildnisse, München 1949 S.39-41,145.
- Inge, W.R.: The Philosophy of B., in: Philosophy (London) 1946 (21) S.195-204.
- Jacobsen, S.F.: N.B., en kristen personalist, in: Samtiden 1955 (65) Nr.9 S.598-612.
- Jakovenko, B.: Očerki russkoj filosofii, Berlin 1922.

- Karpovič, M.: Recenzija na knigu N.A.B.a "Russkaja Ideja", in: Novy Žurnal (New York) 1947 (XVII) S.340-343.
- Karsavin, L.P.: Recenzija na knigu N.A.B.a "Cmysl istorii" i ego stat'ju "Konec Renessansa" v Žurnale "Sofija" №1, in: Sovremennye zapiski (Paris) 1923 (II) Nr. 15 S.406-409.
- : Der russische Geschichtsphilosophische Gedanke, in: Ethos, Karlsruhe 1925 Heft 2.
- : Otvet na stat'ju N.A.B.a ob evrazijcach v "Put'" №1, in: Put' Nr.2 (Jan.1926) S.124-127.
- Kennedy, Paul V.: A Philosophical Appraisal of the Modernist Gnosticism of N.B., Diss.Phil.St.Louis 1936 (University Microfilms).
- Keyserling, Hermann Graf: Einführung, in: B., Der Sinn der Geschichte, Darmstadt 1925 S.17f.
- Kirpian, Archimandrit: Verujuščij vol'nodumec, Novy Žurnal (New York) 1950 (XXIII) S.287-291.
- Kerger, Fr.: N.B. Der schlechte Geruch der Welt. Zur Neuausgabe der Schriften von B., in: Neue Volksbildung (Wien) 1955 (6.Jg.) Heft 1.
- Klamroth, Erich: Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei N.B., Theologische Forschung 29, Hamburg 1963.
- Klein, Paul: Die "kreative Freiheit" nach N.B. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd.21, Regensburg 1976.
- Klépinine, Tamara: Bibliographie des œuvres de N.B., Bibliothèque russe de l'institut d'études slaves Bd.XLIII, Paris 1978.
- Klimov, A.: B., Paris 1967.
- Kline, George L.: Religious and Anti-religious Thought in Russia, University of Chicago Press 1968 S.90-102.
- Koepgen, G.: B. und wir, in: Begegnung. Zeitschrift für Kultur und Geistesleben 1948 (3.Jg.).
- Kologrivov, I.S.J.: Royaume de Dieu et Royaume de César (d'après la pensée d'un philosophe orthodoxe russe), in: Orientalia Christiana 1926 (VI) Nr.24 S.31-52.
- Konstantin, I.: Dva ispovedanija very, in: Pravoslavnyj put' (Jordanville) 1950 S.136-150.

- Kopf, F.R.: N.B., Leben und Schaffen, in: Theologie der Zeit. Vom östlichen Christentum 1937 (2) S.117-128.
- Korinek, A.: A Philosophy of B., in: Philosophy (London) 1947.
- : Une philosophie de la liberté créatrice (A propos du "Sens de la création" de B.), in: Gregorianum (Roma) 1956 (37) S.93-103.
- Korinek, L.: A ideia de Deus na filosofia de N.B., in: Revista Portuguesa de Filosofia 1950 (6) S.113-151; davon Sonderdruck: Braga 1950.
- Kremser, R.: N.B.s metaphysische Grundlegung der Geschichtsphilosophie, Diss.Phil.Wien 1943.
- Kribl, J.: Čovek i društvo u filozofiji N.B.a, Izvadak iz doktorske radnje, Zagreb 1958.
- Ku, Yong-Wan: N.B.'s Concept of Freedom and the Free Will Defense, Diss.Theol.Princeton Theological Seminary 1970.
- Kulchytskij, O.: Analysis of the Russian Nature of Bolshevism in N.A.B.'s Writings, in: Russian Bolshevism 1961 S. 225-274.
- Lacroix, M.: La philosophie de la liberté de N.B., in: Panorama de la philosophie française contemporaine (Paris) 1966 S.93-99.
- Lampert, Evgeny: N.B. and the New Middle Ages, in: Modern Christian Revolutionaries, hrsg. von Donald Attwater, London 1945/New York 1947 S.311-381; auch als Sonderdruck: London 1945.
- Lenz-Medoc, P.: N.B., in: Hochland 40 (1947-1948) S.586-590.
- Lettenbauer, W.: N.B., Gestalter unserer Zeit, in: Denker und Deuter im heutigen Europa, Gerhard Stelling, Hamburg 1954.
- : B.s Bild der Menschengeschichte, in: Saeculum (München) 1956 (7) S.221-242.
- Levickij, Sergej: N.A.B. - filosof tragičeskoj svobody, in: Mosty (München) 1958 Nr.1 S.287-304.
- : N.B. Philosophie der schöpferischen Freiheit, in: Zeitwende 1949-1950 (XXI) S.372-377.
- Lieb, Fritz: Das Westeuropäische Geistesleben im Urteil eines russischen Religionsphilosophen, Gemeinverständliche Vorträge, 1929, Nr.136 S.32-35.

- : N.A.B. und seine christlich-sozialistische Philosophie, in: Der öffentliche Dienst (Zürich) 23.3.1948; auch in: Evangelische Theologie 1948/1949 (1-3).
- Lilje, H.: Ein Denker, der die Revolution überwand, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr.20 1950.
- Losski, N.O.: History of Russian Philosophy, New York 1951/London 1952 S.233-250.
- : B., in: Histoire de la philosophie russe des origines à 1950, Paris 1954 S.240-258.
- : Mysli N.A.B.a o naznačēnii Vēloveka, in: Novy Žurnal (New York) 1956 S.208-218.
- Lowrie, D.A.: Christian Existentialism, A Berdyaev Anthology, London 1955/New York 1965.
- : Rebellious Prophet, a Life of N.B., New York 1960.
- Machay, D.G.M.: The Relation of God and Man in the Writings of N.B., in: Scottish Journal of Theology (Edinburgh) Vol.3 1950.
- Manthey, Franz: Kūnder und Deuter menschlicher Existenz, Fromms Taschenbücher Zeitnahes Christentum Bd.37, Osna-brück 1966.
- Marcadé, J.-C.: Résumé chronolgique de la vie (N.B.s), in: Klēpenine (aaO) S.13-21.
- Market, O.: La filosofia como acción creadora: B., in: Revista de Filosofia (Madrid) 1956 (15) S.79-87.
- McNamara, V.J.: Some Basic Notions of the Personalism of N.B., in: Laval théologique et philosophique (Québec) 1960 (16) S.278-302.
- Menoud, Alphonse: N.B. et le drame de l'histoire moderne, in: La Liberté (Fribourg) 2.4.1948.
- Meusel, Joachim: Geschichtlichkeit und Mystik im Denken N.B.'s, Diss.Berlin 1962.
- Miegge, G.: Linie del pensiero di N.B., in: Gioventà cristiana 1934 Nr.5-6.
- Miyzaki, N.: B., Généalogie des esrits révolutionnaires, Tokyo 1949.

- Morando, D.: La metafisica escatologica di N.B., in: Rivista Rosminiana (Pallanza) 1947 Nr.3.
- Morra, G.: Morale ed escatologia nel personalismo di N.B., in: Ethica (Forli) 1965 S.131-153.
- Müller, Georg: Last und Trost der deutschen Geschichte, Bielefeld 1950.
- : Zur Geschichtsphilosophie N.B.'s. Die Freiheit zum Bösen als Grund der Geschichte, in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (Berlin) 31.12.1951 Nr. 24 S.376-380.
 - : Eugen Rosenstock-Huessy und N.B., Grundzüge eines aus christlicher Soziologie geschöpften Geschichtsvertrauens auf dem Hintergrund mystischer Religions- und Geschichtsphilosophie, in: Kyrios 1966 (6) S. 174-185.
- Müller, Ludolf: Die Weltanschauung N.B.'s, in: Hamburger Akademische Rundschau 1949 (III) Nr.4-5 S.374-381.
- : B., in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, dritte Aufl. Bd.1 Tübingen 1957 Sp.1041-1042.
- Muenzer, Egbert: N.B., in: University of Toronto Quarterly (Toronto) Jan.1945 (XIV) Nr.2 S.188-198.
- Murchland, Bernard G.: B. as Prophet, in: Commonweal 1960 (LXXII) S.325-327.
- Mury, G.: L'aristocrate indocile, in: Pensee (Paris) 1960 Nr.89 S.107-111.
- M...,I.: B. an Orthodox Philosopher, in: The Month November 1933 Vol.CXXII Nr.833.
- Nadler, K.: Das Religiöse in der Philosophie B.s, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (Neue Folge) 1937 (18) S. 307-331.
- Niebuhr, R.: B., in: Religion in Life Bd.18.
- : The Russian Idea, in: Religion in Life 1949.
 - : Kritik an N.B., in: Zeitwende, 15.5.1950 (10. Heft).
- Nucho, Fuad: B.'s Philosophy: the existential paradox of freedom and necessity, London 1967.
- O B.e i "berdjaev^{vy}scine", in: Rossiya i Slavjanstvo (Paris) 2.2. 1929 Nr.3 S.1. (anonym).

- Olarte, T.: N.B., in: Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica 1957 (1) Nr.1 S.41-52.
- Osborn, Robert T.: Freedom in Modern Theology, Philadelphia 1967.
- Osipov, N.: Kleveta družej, München 1958.
- Panos, Stavros D.: Der Gottesbegriff bei B., Diss.Phil.München 1968.
- : Geist und Offenbarung. Das Offenbarungsverständnis des russisch-orthodoxen Religionsphilosophen B., in: Una Sancta 1970 Nr.4 S.333-341.
- Panteleev, I.: Pis'mo p poslednem B.e, in: Novy Žurnal (New York) 1949 (XXII) S.149-156.
- Panunzio, S.: Una gran luce si è spenta: N.B., in: Pagine libere 1948 Nr.3-4.
- Pascal, Pierre : N.B., in: Paru (Paris) Juni 1948 Nr.43.
- : Les variations de B., et l'essentiel, in: Klépissime aaO S.7-10.
- Passerin, E.: N.B. e il Socialismo personalista, in: Società Nuova (Milano) 1946 (2) Nr.1.
- Pastore, A.: L'etica come filosofia della tragedia da Nietzsche a B., in: Humanitas 1948 Nr.4.
- Pawłowski, Antoni: Idea kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historjografji, in: Warszawskie studja teologiczne, Warschau 1935.
- Petrov, A.: Pic'mo monarchista v redakciju Žurnala "Put'", in: Put' № 3 März-April 1926 S.134-139.
- Pfleger, Karl: N.B.s russisch-religiöse Weltbedeutung, in: Jahrbuch der Elsaß-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg (Kolmar) 1931 S. 162-193.
- : N.B.s orthodoxe Gnosis, in: Hochland 29 (1931-1932) Heft 3 S.209-226.
- : Geister, die um Christus ringen, Salzburg/Leipzig 1934; auch übersetzt: Wrestlers with Christ, London 1936.
- Phytian-Adams, W.: The Thought and Significance of N.B., in: The Church Quarterly Review, Juli 1938 (CXXVI) S.245-268.

- Pinto, M.A.: Introducció a la filosofia existencial de N.B., in: Arqué (Cordoba) 1952 (1) S.39-53.
- Poltoratzky, Nikolai P.: The Russian Idea of B., in: The Russian Review (Hannover, N.H.) April 1962 Vol.21 Nr.2 S. 121-136; davon der russische Text: Mosty (München) 1961 Nr.7 S.234-246.
- : N.B.'s Interpretation of Russia's Historical Mission, in: The Slavonic and East European Review (London) Jan.1967 Vol.XLV Nr.104 S.193-206.
 - : Filosofija istorii Rossii u N.A.B., New York 1967.
 - (Hrsg.): Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka, Pittsburg 1975.
- Pomerancev, K.: B. i sovremennyy mir, in: Mosty (München) 1961 Nr.7 S.212-229.
- Porret, Eugène: Un gnostique moderne: N.B., in: Foi et Vie 1938 (39) S.184-189.
- : La philosophia sociale de N.B., in: Le Christia-nisme social (Ganges) Juli-Aug.1938 S.16-30.
 - : La Philosophie chrétienne en Russie. N.B. Être et penser, Cahiers de Philosophie 8 1944; übersetzt: N.B. und die christliche Philosophie in Russland, Heidelberg 1950.
 - : N.B., Brève esquisse de sa vie et de sa pensée, in: N.B., De l'esprit bourgeois, Neuchâtel/Paris 1949 S.5-40.
 - : Le personalisme existentiel de N.B., in: Revue d'histoire et de la philosophie religieuses (Paris) 1950 Nr.3 S.161-175.
 - : B., prophète des temps nouveaux, Paris 1951.
- Pouch, E.: Un gnostique moderne: N.B., in: Foi et Vie 1938 (39) S.99-100.
- Presnall, Robert E.: The Concept of Human Freedom in the Ethics of B., Diss.Theol. Southwest Baptist Theological Seminary Fort Worth 1955.
- Prini, P.: Storia dell'esistenzialismo, Roma 1971.
- Prunet, O.: Les grans thèmes de l'éthique de B., in: Revue d'His-toire et de Philosophie Religieuse (Paris) 1952 (32) S.266-281.

- Putnam, G.: Russian Liberalism Challenged from within: Bulgakov and B. in 1904-1905, in: The Slavonic and East European Review (London) Juni 1965 (XLIII) S.335-353.
- Raven, Ch.: A Christian Gnostic, in: Spectator 1935.
- Reymond, A.: Les caractères de la philosophie russe d'après N.B., in: Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne) 1946 (139) S.89-90.
- Rhimbaut, A.: Sens tragique et sens de l'espoir chez N.B., in: Esprit 1948 (16) S.663-666.
- Rich, A.: N.B., in: Der Kirchenfreund 15.6.1948.
- Richardson, David Bonner: B.'s Philosophy of History, The Hague 1968.
- Rössler, Roman: Das Weltbild N.B.s. Existenz und Objektivation, Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionswissenschaft 2, Göttingen 1956.
- Ronco, Albino S.D.B.: L'esistenzialismo religioso di N.B. Contributi ad una sintesi valutativa, Roma 1960 (Auszug aus einer Diss.Phil.)
- Roncuzzi, A.: "Il senso della storia" di N.B., in: Osservatore Romano 20.10.1971 S.3.
- Rosini, R.: La libertà nel pensiero di B., in: Studia Patavina 1962 (9) S.242-271.
- Roussel, Jean: La réalité russe, in: L'Age Nouveau (Paris) März 1952 (71) S.3-11.
- Rowell, E.: Meditation on B.'s "Three Times", in: Hibbert Journal (London) 1950 (48) Nr.3 S.252-256.
- R.S.: Attualita` di B. - Il senso della storia, in Russia Cristiana 1971 (12) Nr.116 S.36-42.
- (S... in transskribierten Namen s. auch unter Z)
- Sabant, Philippe: B. et la crise de notre temps, in: Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff (Paris) April 1953 Nr.1 S.1-3.
- San Miguel, I.: La dialéctica existencial de B., in: Numero (Montevideo) 1952 (4) Nr.19 S.120-134.
- San van Parys, M.: B., in: Gran Enciclopedia Rialp Bd.4 Madrid 1971 S.67-68.

- Schachnowitsch, M.I.: Lenin und die Fragen des Atheismus, Berlin (DDR) 1966.
- ^VSestov, Lev: N.B. (Gnosis i ekzistencial'naja filosofija), in: Sovremennye zapiski (Paris) 1938 Nr.67 S.196-229; übersetzt: N.B., la gnose et la philosophie existentielle, in: Revue de Philosophie 1948 (73) S. 1-35.
- Schimanski, : N.B., in: Hibbert Journal (London) 1948 (46) S. 312-314.
- : N.B., Ein Gedenkblatt für den großen russischen Dichter, in: Monat 1 (1948-1949) Nr.6 S.50-52.
- Schlötermann, H.: Vom Göttlichen Urgrund. Acht Gespräche über das Christentum von Meister Eckhart bis B., Hamburg 1950.
- : Sklaverei und Freiheit. Zum Tode des russischen Religionsphilosophen N.B., in: Zeitschrift für Philosophische Forschung (Reutlingen) 1950-1951 (5) S.87-98.
- Schön, K.: Geschichte und Eschatologie bei B., in: Begegnung 1951.
- Schorer, Edgar: N.B.s Versuch einer christlichen Philosophie der Revolution, in: Schweizer Rundschau (Einsiedeln) April 1947 Heft 1 S-953-969.
- ^VSpakovskij, Anatolij: Razrešenie sud'by ^Včelovečeskoj, Novy sad 1934.
- Schultze, Bernhard S.J.: Die Schau der Kirche bei N.B., Orientalia christiana analecta 116, Roma 1938 (neudruck 1963).
- : Westliche gegen Östliche Gnosis, Georg Koepgen über N.B. in: Orientalia Christiana Periodica 1940 (6) S.198-215.
- : B. e il Cattolicesimo, in: Humanitas 1948 Nr.3 S.320-327.
- : N.B.s philosophische Selbstbiographie, in: Orientalia Christiana Periodica (Roma) 1950 (16) S.459-463.
- : Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum, Wien 1950.
- : M.Spinka, N.B., Captive of Freedom, in: Orientalia Christiana Periodica (Roma) 1950 (17) Nr.1-2.
- : Pensatori russi di fronte a Cristo, in: Civiltà Cattolica 1945 (96) S.118-124.

- : Pensatori russi fronte a Cristo, Vol.2-3 Firenze 1949 S.236-246.
 - : N.A.B. and his Work, in: The eastern Churches Quarterly 8 (1949-1950) S.41-53.
 - : Schiavitù e libertà dell'uomo, in: Letture 1953 (8) S.157-159.
 - : (mit John Trinick) Letters of the Editor, in: The Eastern Churches Quarterly 8 (1949-1950) S. 137-139, 265-269, 342-345.
- Schütz, Paul: Das Reich Christi und die kommende Katholozität; zum Gedächtnis N.B.'s, in: Die Zeit 15.4.1948 (3. Jg.) Nr.16 (Hamburg).
- Sciacca, M.F.: B., Transfigurazione e divinizzazione dell'uomo, in: Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale, Brescia 1944/1968⁵.
- : L'escatologismo impossibile di N.B., in: La filosofia oggi, Vol.2 Milano 1963 S.320-330, 434-435.
- Seaver, George: N.B.: An Introduction to his Thought, London 1950.
- : B. and the Life of the Spirit, in: Burning Glas Papers o.O. o.J.
- Segundo, Jean-Louis: B. Une réflexion chrétienne sur la personne, Théologie 53, Paris 1963.
- Semerari, C.: L'autobiografia filosofica di N.B., in: Archivio di filosofia (Roma) 1959 Nr.2 S.113-125.
- : Esperienze del pensiero moderno, Urbino 1969.
- Sergius, : Recenzija na Žurnala "Sofia" Bd.I Berlin 1923, in: Sovremennye zapiski (Paris) 1923 Nr.15 S.421-426.
- Sheldon, J.G.: B. and Ibsen, in: The Slavonic and East European Review (London) Vol.XXXVIII (1959-1960) S.32-58.
- Slaatte, Howard: Time and its End in the Existentialism of N.B., Diss.Phil. Drew University Madison, N.J. 1956.
- Sotiello, G. De: La filosofia Mesiânica de B., in: Naturaleza y Gracia 4 1957 S.291-314.
- Spinka, Matthew: B. and Origin, in: Church History (New York) 1947.
- : B.'s Critique of Communism, in: The International Review of Missions (London) Juli 1948 Nr.37 S.264-272; vgl.: B.s politische Ethik, in: Zeitwende 20. Jg. Heft 10.

- : N.B., Captive of Freedom, Philadelphia 1950.
 - : N.B. Christianity and the Existentialist, hrsg. von Carl Michalson, New York 1956.
- Sprenger, J.: Der Sinn der Geschichte nach N.B., in: Seele, Monatsschriften im Dienst christlicher Lebensgestaltung 1952 (28.Jg.) Heft 6.
- St.-Edouard, Soeur: Notes sur le rapports de l'homme à Dieu chez N.B., in: Dialogue 4 (1965-1966) S.82-87.
- Stefanini, L.: Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico, Padova 1952 S.184-221.
- Stepun, Fedor A.: Po povodu pis'ma N.A.B.a, in: Sovremennye zapiski (Paris) 1925 Nr.24 S.304-320.
- : Der ohnmächtige Gott und die Macht des Bösen in der Freiheitsphilosophie B.s, in: Macht und Wirklichkeit des Bösen, München 1948.
 - : N.B., in: Merkur (Stuttgart/Baden-Baden) Okt.1949 (3) Heft 10 S.953-969.
 - : Pamjati N.A.B.a, in: Vestnik (München) 1949 Nr.3 S.14-19.
 - : N.B. im bolschewistischen Russland, in: Veritati, Festschrift zum 60. Geburtstag von J.Hessen, München 1949 S.85-95.
 - : Das Weltbild B.s von Roman Rössler, in: Osteuropazeitschrift 1958 (8.Jg.).
 - : Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, B., Iwanow, Belyj, Blok, München 1964.
- Stern, Hans: Die Gesellschaftsphilosophie N.B.s, Diss.Rechtswissenschaft Köln 1966.
- Stolpe, Sven: N.B., Idé och debatt, Stockholm 1946.
- Story, James C.: Journey through Paradox. A critical analysis of the thought of N.B., 1899-1914, Diss.Phil.Columbia University, New York 1971.
- Strijd, K.: N.B., filosoof van vriheid, in: De Gids 1953 (116) S.409-415.
- Struve, P.: Vorwort, zu Sub'ektivizm i individualizm v obščestvennoj filosofii. Kritičeskij etjud o N.K.Michajlovskom, S.-Peterburg 1901 S.I-LXXXIV (=Nr.1 o.S.241).

- Swietlinski, C.: La conception sociologique de l'oecuménicité dans la pensée religieuse contemporaine, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1938.
- Tancini, F.: Il personalismo religioso di N.B., in: *Filosofi contemporanea*, Milano 1943 S.55-158.
- Taube, Otto Freiherr von: Die Läuterung des russischen Nationalismus. Eine Betrachtung über N.B., in: *Preussische Jahrbücher* (Berlin) 1927 (210) S.198-202.
- : Die Philosophie N.B.s, in: *Zeitwende* 1925 (I) S. 349-357.
 - : Nachwort des Übersetzers, in: N.A.B., *Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt 1925 S.306-308.
 - : Die neuen Werke N.B.s, in: *Zeitwende* Okt.1931 (7) Heft 10.
- Ternus, J.: B.s "theandrische Anthropologie". Ein Durchblick durch sein Werk, in: *Scholastik* (Freiburg i.B.) 1953 (28) S.247-252.
- Tillich, Paul: N.B. A brief Discussion of his Thoughts and Significance, in: *Religion in Life* (New York) 1938 (7) S.407-415; übersetzt: N.B., *Eine geistesgeschichtliche Würdigung, in Begegnungen*, Paul Tillich über sich selbst und andere, *Gesammelte Werke* Bd.12, Stuttgart 1971 S.289-299.
- Todd, Albert C.Jr.: The Romantic Resurrection. Origins of B.'s philosophy of history, Diss.Phil. Washington D.C. 1967.
- Trinick, John: (mit B.Schultze S.J.) Letters of the Editor, in: *The Eastern Churches Quarterly* 8 (1949-1950) S. 137-139, 265-269, 342-345.
- : B. and Solovyev, in: *The Eastern Churches Quarterly* 9 (1951-1952) S.39-50.
 - : N.B. and the human creativity, in: *The Eastern Churches Quarterly* 11 (1955-1956) Nr.4 S.146-153.
 - : New Light on N.B., in: *The Eastern Churches Quarterly* 12 (1957) Nr.2 S.39-50.
- Troch, E.: De cultuurcritiek van N.B., in: *Spectator* 1945 (1) Nr.10 S.3.
- Tsanbassis, Alexander Nicholas: Evil and the "Abysmal Nature" of God in the Thought of Brightman, B. and Tillich, University Microfilms Ann Arbor 1957.

- : B.'s personalistic Philosophy, in: The Personalist 1965 (46) S.327-341.
- Tyciak, J.: Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit, Freiburg 1937.
- Unruh, B.: Das Reich Christi und das Reich Cäsars in der Weltanschauung N.B.s, in: Orient und Occident (Leipzig) 1930 3.Heft S.46-68.
- Vallon, M.A.: Apostel of Freedom. Life and Teachings of N.B., Philosophical Library, New York 1960.
- Vauthier, Etienne: La pensée de N.B. (Une nouvelle philosophie de l'histoire) in: Le Flambeau (Bruxelles) 1.7.1928.
- Ventosa, P. O.F.M. Cap.: Hacia un mundo nuevo. Cuatro filósofos (Spengler, Huizinga, B., Guardini): cuatro soluciones, in: Naturaleza y gracia 1954 (I) S.211-220.
- Vereker, Charles: N.B. and the Russian Idea, in: Blackfriars (Oxford) 1948 (VI).
- Veselitskij, M.: Notabeny, in: Vozroždenie (Paris) März 1949 Heft 2 S.209-212.
- Vil'čkovskij, N.: N.A.B. i mirovoj krizis. (Doklad na sobranii pamjati N.A.B.a 16.10.1948 v Pariže), in: Novocel'e (Paris/New York) 1949 Nr.39-41 S.139-143.
- Višňjak, Mark: N.A.B. - političeskij pisatel', in: Novoe russkoe slovo (New York) 11.4.1948.
- Vodopivec, J.: Krščanstvo i Cerkev pri N.u B.em, Ljubljana 1942.
- Warren, A. A Note on N.B., in: American Review 1935 (V) S.322-328.
- Weinreich, Marcel: El hombre, la sociedad y la historia en la filosofia de N.B., in: Luminar (Mexico) 1941 (V) S.1-16.
- Wergeland, H.: N.B., in: Kirke og Kultur 1955 (60) Nr.8 S.474-481, Nr.9 S.557-566.
- Wernham, J.C.S.: Guardini, B. and the Legend of the Grand Inquisitor, in: Hibbert Journal (London) 1954 (53) S.157-164.
- : Two Russian Thinkers, an essay in B. and Shestov, Toronto 1968.
- West, Charles C.: Communism and the Theologians. Study of an Encounter, London 1958 S.111ff.

- Whitely, Oliver R.: Freedom, Spirit and Perdonality: an introduction to the ethics of N.B., in: Encounter 1956 (XVII) Nr.3 S.260-271.
- Wielenga Bastiaan: Lenins Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergeij Bulgakov und Petr Struve im Interesse einer theologischen Besinnung, München 1971.
- Wieman, Henry Nelson: Two Ways of Salvation: B. and Macmurray, in: Journal of Social Philosophy (New York) 1939 (4) S.341-351.
- Wilczkowski, C.: N.B., in: Études (Paris) 1948 (257) S.169-177.
- Williams, B.: B.'s Philosophy of History, Diss.Phil.Boston University Graduate School 1949.
- : N.B.: su Filosofia de la Historia, in: Luminar (Mexiko) 1949 (IX) 2.Quartal S.73-99.
- Zajcev, Boris: Dalekoe. O B.e, in: Russkaja mysl' (Paris) 3.7. 1962 Nr.1859 S.3.
- Zajcev, K.L.: Filosofija reabilitacii pervorodnogo grecha, in: Chleb nebesnyj 1939 (IV) Nr.9 S.8-24.
- : Ieromonach. Dva ispovedanija very, in: Pravo-slavnyj Put', Jordanville, New York 1950 S.136-150.
- Zander, L.A.: Die westliche Orthodoxie, in: Theologische Existenz Heute (Neue Folge) (München) 1959 Nr.73.
- Zelinski, B.: Schönheit und Schöpfung. Ein Versuch über die Kunstphilosophie N.B.'s, in: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft Bd.XVII(1972).
- Zen'kovskij, V.V.: Istorija russskoj filosofii Bd.II, Paris 1950 S.298-318; übersetzt: A History of Russian Philosophy, London 1953 S.760-780 bzw. Histoire de la philosophie russe, Paris 1954 S.315-337.
- Zernov, N.: N.B., in: The Slavonic and East European Review (London) 27 (1948/49) S.283-286.
- : Three Russian Prophets, London 1944.
- Zoppo, F.: La rivelazione della libertà, Saggio sul personalismo di N.B., Firenze 1966.

III. Bibelausgaben

- Die Bibel oder ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers (revidiert 1956/1964), Stuttgart 1971.
- Biblija, knigi svjaščennogo pisanija vetchogo i novogo zaveta kanoničeskie, Ob-edinennye Biblejskie Obščestvo, New York/Genf/London o.J.
- Biblia Hebraica, hrsg. von Rudolf Kittel, Stuttgart (1937) 1971.
- Biblia Sacra, iuxta Vulgata Clementinam, nova editio, quarta editio, Bibliotheca de autores Cristianos, Madrid 1965.
- Novum Testamentum Graece, hrsg. von E.Nestle et al., United Bible Societies, London/Stuttgart 1975²⁵.

IV. Verzeichnis der sonst angeführten Hilfsmittel und Literatur

- Aleksëev, P.: Cerkovnyj Slovar' Bd. III-V, St. Peterburg 1818 (phototypische Wiedergabe G. Olms, Hildesheim/New York 1976).
- Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, München 1932/Zollikon - Zürich 1938ff.
- Bartha, T. jr.: Die Herrlichkeit in der Offenbarung Gottes, in: Theologische Beiträge 1979 (10. Jg.) Heft 6 S. 250-259.
- Bryner, Erich: Bibelübersetzungen III/4 und IV/4, in: Theologische Realzyklopädie Bd. 6 1980 S. 261-265, 288-294.
- Conzelmann, H.: Der erste Brief an die Korinther, Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament Abt. V, Göttingen 1969.
- Dal', V.: Tol'kovyj slovar' Živogo veliko-russkogo jazyka, St.-Peterburg/Moskau Bd. 3 1882.
- Daum, H. und Schenk, W.: Wörterbuch Russisch-Deutsch, Leipzig/München 1974⁵.
- Diels, P.: Altkirchenslavische Grammatik I u. II, Heidelberg 1963.
- D'jačenko, Grigorij: Polnyj cerkovno-slavjanskij slovar', Moskau 1899 (Reprint JUH o.J.).

- Dörrie, Heinrich: Ὑπόστασις, Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1955, Philologisch-Historische Klasse, Göttingen 1955 S.35-92.
- Ebeling, G.: Wort und Glaube I, Tübingen 1967³.
- Elert, W.: Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Berlin 1940.
- Gadamer, H.G.: Die griechische Philosophie und das moderne Denken, in: Universitas 1979 (34.Jg.) Heft 5 S.480ff.
- Gollwitzer, H.: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, (Marxismusstudien vierte Folge, hrsg. von I.Fetscher, VII, Tübingen 1962); als Sonderdruck erschienen: Hamburg 1974⁵.
- Gunkel, H.: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895.
- Heim, Karl: 1.Korintherbrief (Vorlesungsnachschrift, hektographiert), Tübingen 1932.
- Ivánka, Endre von(Hrsg.): Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, übersetzt von G.Hoch, München 1958 (vgl.u.Kabasilas).
- Jüngel, Eberhard und Rahner, Karl: Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung, Kleine ökumenische Schriften 6, Freiburg/Basel/Wien 1971.
- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1978³; Abk.: Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt.
- Kabasilas, Nikolaos: Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (De vita in Christo), in: J.P.Migne, P.G.CL Sp.493-726.
- Kähler, M.: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, Leipzig 1905³ (=Neukirchen-Vlyn 1966).
- Käsemann, E.: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd.I, Göttingen 1960.
- Karsavin, L.P.: Apologičeskij etjud, in: Put' Nr.3 (1926) S.29-45.
- Kasper, W.: Jesus der Christus, Mainz 1974.
- Klappert, B.: Herrenmahl, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament Bd.II, Wuppertal 1972³ S.667-678.

- Koukouzis, J.: Sakrament (in der orthodoxen Kirche), in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd.III, Göttingen 1962² Sp.755f.
- Kreker, Ja.I. und Žak, V.L.: Simfonija ili Alfabitnyj Ukazatel' k Svjaščennomu Pisaniju, Wernigerode 1925³.
- Küng, Hans: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologische Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg/Basel/Wien 1970.
- Lang, Fr.: Das Verständnis der Kirche bei Paulus, in: Für Arbeit und Besinnung 1979 (33.Jg.) Nr.11 S.435-443.
- Leskien, A.: Handbuch der althbulgarischen Sprache, Heidelberg 1969⁹.
- Lilienfeld, Fairy von (Hrsg.): Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus, in: Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, Bd.2 Heft B, Erlangen 1979.
- Lilienfeld, Fairy von: Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes, in: Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, Bd.2 Heft C, Erlangen 1979.
- Logačëv, K.I.: Problemy slavjanskogo perevoda Novogo Zaveta i sovremennaja zapadnaja biblejskaja tekstologija, in: Žurnal Moskovskoj Patriarchii 1974 Nr.11 S.75-79.
- : O nekotorych opytach raboty nad perevodom Novogo Zaveta, in: ebd. 1975 Nr.1 S.76-79.
 - : The Bible Translator (Rezension), in: ebd. 1975 Nr.2 S.78f.
 - : Izdanija russkich perevodov Biblii, in: ebd. 1975 Nr. 7 S.72ff und ebd. 1975 Nr.11 S.73-80.
 - (Logatschew, K.I.): The Problem of the Greek Text of the Bible to the Church Slavonic and Russian Text, in: (The) Bible Translator 25 (1974) S.313-318.
- Loofs, Fr.: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 1. und 2. Teil, hrsg. von K.Aland, Tübingen 1968⁷.
- Lossky, Vladimir: Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, übers. von M.Prager OSB, Graz/Wien/Köln 1961.
- Menge, H.: Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch Teil 1 (Griechisch-Deutsch), Berlin/München 1970²¹.

- Miklosich, Franz von: Lexikon Palæoslovenico - Græco - Latinum, Wien 1862-1865 (phototypischer Neudruck Wien 1963).
- Moltmann, J.: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
- Mpompinskoj, Boris: Ἀγιαστικαὶ Πρόξεις, in: Ὁρθόδοξη καὶ ἡθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια, hrsg. von A.Martinos, Bd.1 Athen 1962 Sp.238-242.
- Origines: In Ezech. hom., in: J.P.Migne(Hrsg.), P.G.XIII Sp. 665-768.
- : In ep. ad Hebr., in: ebd. Bd.XIV Sp.1308.
- Oswal'd Špengler i Zakat Evropy, Moskau 1922 (o.Hrsg.).
- Ožegov, S.I.: Slovar' russkogo jazyka, Moskau 1973¹⁰.
- Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1972⁴.
- Pavlovskij, I.Ja.: Russko-nemeckij slovar', Riga 1911³ (=Leipzig 1974).
- Pöhlmann, H.G.: Abriß der Dogmatik, Gütersloh 1975².
- Preobrazhensky, N.: Etymological Dictionary of the Russian Language, New York 1951.
- Prochorov, A.M. (Hrsg.): Bol'šaja Sovetskaja Enciklopedija, Moskau 1970³.
- Puntel, Laurencio-Bruno: Partizipation, in: Sakramentum Mundi Bd.III, Freiburg 1969 Sp.1023-1029.
- Rahner, Karl: s. Jüngel, Eberhard und Rahner, Karl.
- Reetz, U.: Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs, Calwer Theologische Monographien Reihe B.Bd.2, Stuttgart 1974.
- Sarkisyanz, Emanuel: Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens, Tübingen 1955.
- Šanskij, N.M.(et al.): Kratkij etimologičeskij slovar' russkogo jazyka, Moskau 1971².
- Schattenmann, J.: κοινωνία, in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament Bd.I, Wuppertal 1972³ S.495-499.
- Schmoller, Alfred: Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart 1968¹⁴.

Schulz, Walter: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pful-
lingen 1978⁶.

Schwartz, Eduard (Hrsg.): Acta Conciliorvm Oecvmenicorvm, Be-
rolini/Lipsiae 1925ff.

Schweizer, Ed.: σάφξ, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen
Testament, hrsg. von G.Kittel et al., Bd.VII Stuttgart
1964 S.98-104, 108f, 118-151.

- : σῶμα κτλ., in: ebd.S.1024-1091.

Slenczka, Reinhard: Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kir-
che als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchli-
chen Theologie, Göttingen 1962.

Smith, Hendrik: The Russians, New York 1977.

Stepun, F.: Шиповник. Sborniki literatury i iskusstva, Moskau
1922.

Strauss, W.: Bürgerrechtler in der UdSSR, Freiburg 1979.

- : Orthodoxer Glaube und Patriotismus. Die national-reli-
giöse Opposition im modernen Russland, in: idea Nr.38/78
vom 18.9.1978 S.IIf.

Strombach, W.: Die Aktualität der Philosophie, in: Universitas
1979 (34.Jg.) Heft 12 S.1287-1293.

Tertullian: Liber adversus Praxeam, in: J.P.Migne, PL II Sp.153-196.

- : De carne Christi, in: ebd. Sp.751-792.

Tiblena, N.L.(Hrsg.): Slovar' cerkovno-slavjanskogo i ruskogo
jazyka, St.Peterburg 1867f².

Tiililä, Osmo: Ihmettelyä, mietiskelyä ja kokemuksia, Porvoo
1965.

Tillich, Paul: Systematic Theology Bd.I, Chicago 1951.

- : Systematische Theologie Bd.I-III, Stuttgart 1959ff.

Trempelas, Pan.N.: Μυστήριον, in: Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκ-
λοπαίδεια, hrsg. von A.Martinos, Bd.9 Athen 1966 Sp.234-
238.

Tschizewskij, D.: Russische Geistesgeschichte, München 1974².

- : Hegel bei den Slaven, Darmstadt 1961².

Unbegaun, B.O.: Russische Grammatik, übers. von Erwin Wedel,
Göttingen 1969.

Vasmer, M.: Russisches etymologisches Wörterbuch Bd.I-III, Heidelberg 1954ff.

- : Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka, übersetzt und ergänzt von O.N.Trubačev, Bd.III, Moskau 1971.

Vischer, W.: Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Bd.I, München 1935.

Wehr, Gerhard: Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1975².

Westermann, Claus: Anfang und Ende der Bibel, Stuttgart 1969.

Wirsching, Johannes: Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kählers, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von E. Wolf, 10.Reihe Bd.XXVI, München 1963.

Wolkonsky, C.A. und Poltoratzky, M.A.: Handbook of Russian Roots, New York 1961.

Zen'kovskij, V.: Russkie mysliteli i Evropa, 1955².

Zimmerli, Walter: Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1972.

O I K O N O M I A

Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie
hrsg. vom Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg

Spezialstudien und Quellenausgaben zur Ostkirchenkunde sind im Zeitalter explodierender Papier-, Druck- und Personalkosten immer schwerer in Verlagen unterzubringen. Deshalb erscheint an unserem Lehrstuhl eine entsprechende Reihe im Dissertationsdruck. OIKONOMIA soll die Grundtexte ostkirchlicher Liturgie und andere bedeutsame Quellschriften ebenso wie Arbeiten namhafter zeitgenössischer orthodoxer Theologen in westlichen Sprachen zugänglich machen. Außerdem sollen in dieser Reihe Studien zu einzelnen Problemen orthodoxer Theologie, Spiritualität und historischen Selbstverständnisses veröffentlicht werden:

1. Standortbestimmungen. Zur Problematik der kirchenslavischen und russischen Bibelrezensionen, ca. 150 S. erscheint ca. 1981
2. Die Göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang
Heft A: Griechisch-Deutsch
Heft B: Russisch-Kirchenslavisch-Deutsch
Heft C: F.v. Lilienfeld, Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirchen, zusammen 628 S. (Die drei Hefte werden nur zusammen abgegeben) DM 39,50
3. Erich Bryner, N.M. Karamzin, eine kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studie, 290 S., vergriffen
4. Hermann Goltz, Hiera Mesiteia - Zur Theorie der hierarchischen Sozialität im Corpus Areopagiticum, 357 S. DM 24,--
5. Dimitru Staniloae (Bukarest), Ausgewählte theologische Aufsätze (in Vorbereitung)
6. Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung mit Aufsätzen von H. Canzik, A. Goldberg, W. Rordorf, H.J.W. Drijvers und G. Kretschmar, 216 S. DM 19,50
7. N.A. Zabolockij, Die Katholizität der Kirche in orthodoxer Sicht (Arbeitstitel), (in Vorbereitung)
8. Michail Agurskij, Jerusalem, Bibliographie zum Verhältnis Russische Orthodoxie-Judentum (in Vorbereitung)
9. Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche (Vorträge, gehalten auf der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.-5. Januar 1979 in Bethel), Hrsg. E. Mühlberg, Erlangen 1980 DM 12,--
10. Metropolit Manuil (Lemeševskij), Russkie pravoslavnye ierarchi perioda s 1893 po 1965 gg., Kujbyšev 1966, 6 Bände (ergänzt und bis zur Gegenwart weitergeführt von P. Coelestin Patock OSA, Würzburg), Teil I, Erlangen 1980 DM 20,--

11. Wolfgang Offermanns, Mensch werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit, 316 S. DM 22,--
12. Religiöse Probleme in Dichtung und Leben in der Sowjetunion heute (in Vorbereitung)
13. Friedrich Heyer, Die Kirche in Däbrä Tabor (erscheint demnächst)
15. Günther Schulz, Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen im Rußland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, 294 und XXVIII S. DM 17,50

Subskribenten erhalten eine Reduktion des Preises um 10 v.H.

Bestellungen an:

Lehrstuhl für Geschichte und Theologie
des christlichen Ostens
Kochstr. 6

D- 8520 Erlangen

